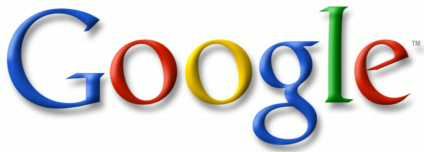
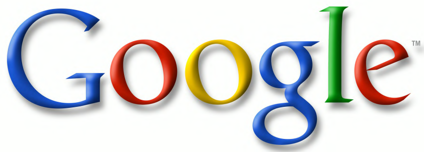




Om Ragnarok

Axel Olrik





OM RAGNAROK

AF

AXEL OLRIK

SÆRTRYK AF AARB. FOR NORD. OLDKYND. OG HIST. 1902



KØBENHAVN
G. E. C. GAD'S UNIVERSITETSBOGHANDEL
H. H. THIELES BOGTRYKKERI
1902

Olrik

MR

Mythology (Norse).

OM RAGNAROK

AF

AXEL OLRIK

[Afdeling 1.]

SÆRTRYK AF AARB. FOR NORD. OLDKYND. OG HIST. 1902



KØBENHAVN
G. E. C. GAD'S UNIVERSITETSBOGHANDEL
H. H. THIELES BOGTRYKKERI
1902

I. Opgaven og kilderne.

1. *Undersøgelsens mål.*

Nordboernes forestillinger om ragnarok, om menneskeverdenens og gudernes undergang, hører til de mest omstridte spörsmål i den sidste menneskealders myteforskning. På den ene side står en flok af forskere, der regner dem for opståede i vikingetiden under kristen påvirkning. På den anden side står den flok af forskere, der hævder den ældre opfattelse: ragnarok som en ældgammel og national forestilling. Men blandt alle disse forskere findes der ingen, som har taget ragnarok for til sammenhængende behandling; det er kun i småafhandlinger eller i afsnit af et större skrift, de har indladt sig med enkelte af de herhenhørende spörsmål. Det, jeg her vil forsøge, er at bringe spörsmålet om oprindelsen et stykke nærmere imod sin løsning, ved at fæste opmærksomheden på alle de forskellige sider af ragnaroktanken.

Også fra en anden side set trænger ragnarok til en ny og samlet undersøgelse.

Kun en eneste kilde giver en ligefrem fortællende redegörelse for, hvad der sker i verdens sidste tid. Det er Voluspå, det berömte digt, der ikke uden grund har fået hæderspladsen forrest blandt den ældre Eddas kvad. Alle, der har skrevet om den nordiske mytologi — fra Snorre Sturlesön indtil vore dage — har lagt dette kvads skildring af ragnarok til grund; de har kun benyttet andre kilder til

at udfylde eller bekræfte dets skildring. Dette er den korteste vej til at få et billede af ragnarok; og det er naturligt nok, at man gik den vej först. Men det bör ikke være den eneste, og det kan ikke være den sikreste. Tager vi en enkelt kilde til rettesnor, binder vi os med det samme til en enkelt mands opfattelse. I heldigste tilfælde meddeler den os ragnaroks-troen, således som den var til given tid indenfor en enkelt kres. Men der er på forhånd sandsynlighed for, at Voluspå ikke engang giver så meget. Kvadet indeholder en enkelt digters systematiske fremstilling af hele verdensløbet i dets sammenhæng. Oven i købet var denne digter en mægtig poetisk begavelse. Netop fordi Voluspå er saa storslået, sä fyldig, så overskuende, må den lide af det subjektives begrænsning. I virkeligheden véd vi ikke, om ragnarok for de andre Nordboers bevidsthed udgjorde noget system, en samlet fremadskridende række af begivenheder, eller om det kun var en del løse motiver, hvis mængde og rækkefølge var ret uregelmæssig.

Alt dette kan vi ikke lære af én kilde. Vi må have vidnesbyrd fra mange sider, for at nå til datidens almindelige opfattelse. Og i virkeligheden findes der et glimrende materiale til at oplyse herom; mærkeligt er det, at ingen hidtil har taget fat på at udnytte det. I gudekvadene vrimler det af antydninger, selv i heltekvadene træffes lignende; skjaldenes historiske digte øger bevisstedernes mængde på ikke så få punkter; yderligere vidnesbyrd kan fremdrages fra den gryende middelalders billedkunst, og fra senere skrifter.

Når der således er samlet et nyt kildemateriale, må der findes — om muligt — en ny og mere indtrængende, mere overskuende forskningsmåde. Opmærksomheden må samles om alle de optrin eller handlingsled, som er af afgörende betydning for ragnarok, nemlig dem der i væsenlig grad hidfører enten menneskeverdenens eller gudernes ødelæggelse (og deres fornyelse). Ved hvert hovedmotiv må det under-

søges, hvilke forudsætninger det har i nordisk myteverden og i nordisk natur, dernæst om det genfindes hos andre folkeslag, og hvorvidt der kan fastslås noget slægtskabsforhold imellem det nordiske og det fremmede.

2. *Kilderne.*

Blandt eddakvadene indtager *Vafþrúðnismál* en mærkelig plads ved de talrige oplysninger om ragnarok: sletten Vigrid hvor Surt og aserne skal kæmpe (v. 17), fimbulvinteren, solen sluges, asernes ny boliger, Odins død og Vidars hævn (v. 44—53; hertil måske også v. 54—55, om hvad Odin hviskede Balder i øret, og 39, at Njord »í aldar røk« skal vende hjem til Vanerne). I virkeligheden udgör dette en hel skildring af ragnarok, ganske vist ikke på alle punkter stemmende med Voluspås billed, men — som vi snart skal se — en i sig selv klar og udtömmende redegörelse for, hvorledes guderne og menneskeslægten går til grunde og atter genfødes.

De andre eddakvad giver en lang række spredte glimt fra guders og jætters sidste strid. *Grímnismál* v. 17 Vidar sysler med sin faderhævn, 23 einherjerne går at stride med ulven. *Lokasenna* 39 og 41 ulven bier i bånd på ragnarok, 42 »Múspells synir« rider over mörkskoven, 44 Odin sluges af ulven. *Vegtamskviða* 14 Loke kommer løs af sine bånd. *Fáfnismál* 14—15 Surts og asernes kamp på holmen Óskópnir. Kun den sent digtede *Vǫluspá in skamma* spænder over större område, men går ganske i den ældre Voluspås spor; v. 42 naturens forstyrrelse, 44 Odins kamp med ulven, og den mægtiges komme.

Skjaldekvadene indeholder et par bestemte ragnaroksmotiver, der til dels går i arv fra den ene digter til den anden. *Eiríksmál* (o. 950) lader Odin samle kæmper i Valhal til den fremtidige strid med ulven, og digteren synes også at kende Balders genkomst. Egil Skallegrimssöns »Sönnetab« (*Sonartorrek*) hentyder i sine slutningsvers to gange til

Odins kamp med ulven (24 ulfs bági; 25 Tveggja bága njǫrvanipt); Eyvind skaldaspiller peger i slutningsverset af *Hákonarmál* mod den tid, da Fenresulven slipper løs og farer hen over de øde menneskeboliger. Kormak, Arnor jarleskjald o. fl. véd om, at jorden en gang skal synke i hav.

Snorres fremstilling af ragnarok i hans *Gylfaginning* (Snorra Edda I 186—204) grunder sig væsenlig på Voluspå; tillige har han indflettet træk fra de andre kendte kilder. På enkelte punkter giver han en fyldigere udmaling, uden at han dog tilföjer nogen ny kendsgerning; intet tyder her på, at han har haft et ukendt kvad til sin rådighed, tværtimod er han meget nöjagtig med at anføre sine poetiske kilder — de samme eddakvad, som vi kender. På den anden side kan det ikke nægtes, at han på enkelte punkter har en viden, som er ejendommelig for ham. Når Voluspå fortæller, at »Naglfar kommer løs«, tilföjer han: »Dette skib er gjort af døde mænds negle; derfor skal man tage sig i agt for, at om en mand dør med uskårne negle, øger han meget æmnet til skibet Naglfar«. Denne bemærkning har han öjensynlig hentet fra sine landsmænds folketro. Også om Fenresulven har han bestemtere oplysninger. »Fenresulven løber frem med opspærret gab, den øvre kæbe når himmelen, medens underkæben er nede ved jorden«. Og videre, da ulven har slugt Odin: »Da går Vidar frem; han træder med den ene fod på ulvens underkæbe; på foden har han den sko, som der har været samlet til gennem alle tider, nemlig de skindstrimler, som man skærer af skolæderet ved tå og ved hæl; derfor skal man kaste strimlerne bort, om man vil hjælpe aserne; — med sin ene hånd tager han i ulvens overkæbe, og således sønderriver han dens gab; det bliver ulvens bane.« Også denne skildring af ulvekampen støtter sig på en folketro og indeholder den mytiske forklaring af en religiøs skik. Endvidere har Snorre en nærmere redegörelse for, hvilke guder og jætter der kæmper sammen i ragnarokkampen. Om dette går tilbage til gammel tra-

dition, eller om det blot er en udregning af de naturlig sammenhørende modstandere, kan vi senere drøfte. Hvad der er det sikre, er, at Snorre i de allerfleste tilfælde ikke er en kilde, men er en bearbejder af de kendte kilder, og at han på nogle enkelte punkter har en særlig viden, nemlig prosatraditioner der grupperer sig om overtroiske sædvaner.

Desuden må der til kilderne henregnes enkelte synlige mindesmærker fra vikingetiden eller den tidlige middelalder. Det mærkeligste af dem er stenkorset på Gosforth kirkegård i Nordengland, som måske går tilbage til

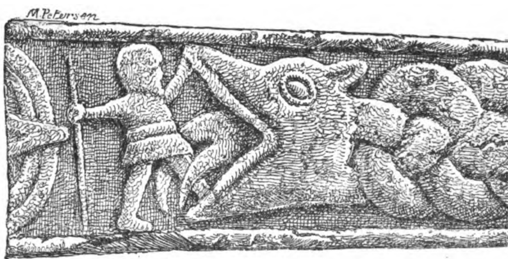


Fig. 1. Manden kæmper med uhyret, Gosforth-korset i Cumberland (Årb. 1884, s. 16).

9de årh. Fra 11te årh., snarest den sidste del, stammer de nordiske gravstene, med eller uden runeindskrift, på øen Man. Et mindesmærke i Normandiet er fra midten af 11te årh.[1].

På *Gosforth-korset* ses én fremstilling af utvivlsom

---

[1] Om *Gosforth*-korsene se Stephens i Årb. 1884, s. 12—39. Om det store korses alder udtaler Bugge (Eddic poems, s. lxiv), at han efter sammenligning med de daterede irske og skotske mindesmærker finder naturligst at henføre det til 9de årh. Sophus Müller (Vor oldtid, s. 677) opfatter det som yngre; jf. hans kendetegn på den med år 900 begyndende yngre stilperiode (Årb. 1880, 282). Om mindesmærkerne på *Man* se Bugge i Årb. 1899, 250—58, samt afbildningerne hos Kermode, Catalogue of the Manx Crosses, 1892 (s. 33 ulven) og Sagabook of the Wiking-Club I (3. h. 1897; s. 363 Heimdal).

kristen oprindelse: Kristus på korset og stridsmanden, der støder spyddet i hans side; de andre billeder på stenen svarer til kendte nordiske myter, eller det synes dog, som de naturligst må tolkes i den retning. Höjere op på stenpillen, et stykke over korsfæstelsen, ses et vilddyrhoved, der åbner sit mægtige gab imod en menneskeskikkelse; han træder med sin ene fod i dyrets underkæbe, med sin ene hånd griber han i overkæben, medens han i den anden hånd fører en stav eller et spyd; udyrets krop findes ikke fremstillet, men antydes kun ved en række ornamentale båndslyngninger (se fig. 1).



Fig. 2. Manden kæmper med ulven, runekors fra Kirk-Andreas på Man (Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland, XXIII, s. 336).

Fra *Man* kendes en kristen ligsten, rejst af en Nordbo, der hed Torvald; den bærer en lignende fremstilling. På höjre side af det i stenen udhugne kors ses »en mand, hvis ene fod stikker ned i gabet på en ulv; i dennes overkæbe griber han med sin venstre hånd. Foran mandens ansigt og til dels over hans hoved ses vendt mod ham en stor fugl, en ravn eller ørn, som synes at sidde på hans höjre skulder. Manden holder i sin höjre hånd et spyd, som han stikker ned mod ulvens forben« (Bugge i Årb. 1899, 250).

Dette sidste billede opfattes af forskerne som Odin, der i ragnarok sluges af Fenresulven; derimod opfattes Gosforthkorset som en fremstilling af Vidar, der sønderriver ulvens gab. I virkeligheden må de to billeder betegne et og det samme. Stillingen med den ene fod i dyrets gab og med den ene hånd i dets overkæbe er så ejendommelig, at den

ikke tilfældig frembringes ved flere lejligheder; hertil kommer oven i købet et spyd (eller stav), der føres med den anden hånd uden at spille nogen afgörende rolle. Ligheden er så stor, at begge billeder ikke blot er fremstillinger af samme sagn, men at der formodenlig er et slags kunstnerisk slægtskab imellem dem[1]. Billedet må i begge tilfælde fremstille Vidar, der sønderriver ulvens gab. Spyddet skal altså ikke være et Odins-attribut, men blot i almindelighed betegne ham som kriger[2]. Rovfuglen ved hans hoved på det yngre billede skal måske betegne Odins ravn, der her — straks efter sin herres fald — følger hans unge hævner; eller den er måske blot et symbolsk udtryk for sejren[3].

I *Normandiet*, i klosterkirken S. Georges i Bocherville, der er opført o. 1050 findes et söjlehoved, hvor man ser en mandsskikkelse i kamp med en drage, han er nøgen, stærkt skægget og fører som våben en hammer i sin höjre hånd (se Årb. 1884, s. 42). Billedet lader sig — hvis tegningen er rigtig — ikke opfatte anderledes end som Thor, der kæmper med Midgårdsormen. Og da billedet på intet punkt viser hen til myten om Thors fiskefangst, må det være

---

[1] Selvfølgelig er der ikke tale om nogen umiddelbar efterligning mellem disse i sted og i alder ulige mindesmærker. Dog er forskellen tilsyneladende större, end den ved nærmere eftersyn viser sig at være. Hver af dem har på sin måde løst den opgave at få billedet til at fylde i et langstrakt rum, der står på höjkant. Gosforth-korset har vendt gruppen vandret og derved fået en hensigtsmæssig billedflade; Man-korset har fastholdt den for öjet naturlige lodrette stilling af figurerne, men har derved fået dem anbragt over hinanden.

[2] Der kan ikke lægges vægt på, at Voluspå lader Vidar kæmpe med sværd; ti dette digt kender ikke engang forestillingen om, at han flænger ulvens gab.

[3] En tredje fremstilling af det samme motiv (»Vidar, Odins son, rending the jaws of the Volf«) skal findes i Drainie i Lancashire. Men den pågældende afhandling (af dr. H. C. March i Transactions of the Lanc. and Cheshire Ant. Society, XI) har ikke været tilgængelig for mig, men kun en kort henvisning i Sagabook of the Wiking-Club, 1897, s. 363.

ragnarokskampen, det forestiller. Mindre sikkert er det, om et kors fra *Man*, hvor en nøgen kortskægget mand med bælte kæmper imod en slange, skal fremstille Thors og Midgårdsormens kamp. Ganske vist er det forklarligt nok, at Thor, efter at have udslynget sim hammer imod uhyret, »løfter sin arm op mod slangens hoved, ligesom for at slå den eller trykke den tilbage«; men vi mangler det afgörende kendetegn på den nordiske gud: hammeren[1]. På en runesten fra Jurby på Man ses en hornblæsende kæmpe med sværd, der vist med rette opfattes som Heimdal; måske har fortolkerne også ret i at tænke sig ham som blæsende til ragnaroks begyndelse[2].

På *Gosforth*-stenen ses tillige nogle billeder, der står i fjærnere forhold til ragnarok. På den vestlige side af korset (altså som modstykke til korsfæstelsen) ses flere scener med mere nordisk karakter. Om den nederste af dem hersker der ingen tvivl. Den tredobbelt bundne skikkelse er Loke; den kvinde, der står hos ham og rækker skålen op, er Sigyn; en slange slynger sig over dem. Den øverste scene har först nylig fået sin tolkning ved Bugge (Eddic poems, s. lxv). Her ses det samme uhyre, som på stenens anden side kæmper med Vidar: rovdyrhovedet med opspærret gab og bagved de ornamentale båndslyngninger, der tjæner som dets krop; foran uhyret står en mand, der stiller sit spyd i dyrets opspærrede gab, så at den ene spids står i overkæben, den anden i underkæben; med den anden (bortvendte) hånd holder han et drikkehorn. Skönt billedet er blevet noget uklart, fordi stenhuggeren af dekorative hensyn har fremstillet uhyret dobbelt, kan det næppe forestille anden scene end den, der i nordisk fortælles om aserne, at de satte et sværd i Fenresulvens gab for at göre den uskadelig, og

---

[1] Jf. Bugge i Årb. 1899, 257. Dette mindesmærke kender jeg kun af beskrivelse, ikke af afbildning.

[2] Bugge i Årb. 1899, 250—51; jf. ndfor § 15.

i en serbisk legende fortælles om Kristus, at han plantede sit spyd i djævelens gab med odden imod overkæben og nederenden imod underkæben[1].

---

[1] Flere sagnfortællinger af samme art vil blive nævnte i § 12. — Der synes mig at være så megen mere grund til at tiltræde S. Bugges opfattelse af Gosforth-billedet. fordi en barnlig kunst ofte gentager figurer for at få rummet udfyldt. Jeg kan således nævne en keltisk ligsten fra Skotland med fremstilling af syndefaldet: af hensyn til symmetrien er slangen her afbildet to gange (Joseph Anderson, Scotland in early christian times, 2d series, 1881, s. 160—61). For øvrigt kan man med nogen grund spörge, om det virkelig har været stenhuggerens mening, at uhyregabene og manden skulde udgöre én fremstilling; det kunde måske være tilfældigt (af pladsmangel), at hans spyd et kommet ind i dyrets kæbe. Men denne formodning forekommer mig usandsynlig. Alle de andre figurgrupper er af episk indhold (Loke og Sigyn, Vidar, korsfæstelsen). Typen af uhyret er ganske den samme som Vidars fjende på den anden side af stenpillen; dette taler imod, at vi har en almindelig ornamental dyrefigur. At manden ikke ser imod uhyret gab (således som »Vidar« gör), har vel sin forklaring i, at billedet ikke skal forestille det öjeblik, hvor gudehelten støder sit spyd ind, men skal vise, at han har spyddet

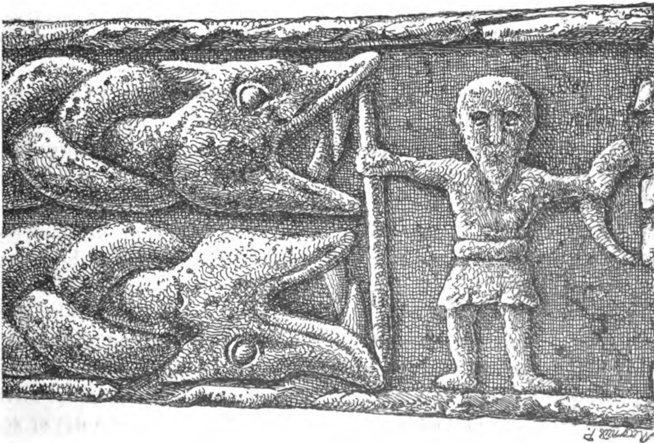


Fig. 3. Gosforth-korset. (Årb. 1884, s. 22).

Alle disse billedlige fremstillinger af ragnarok udgör en gruppe for sig selv. De tilhører de nylig kristnede folkefærd, men aldrig selve hedningerne. Når disse ikke fremstiller gudernes undergang, men myter fra deres liv (f. eks. billederne fra Olaf Pås storstue og på Brage den gamles skjold), skyldes det vel en religiøs sky for at bringe den store katastrofe på scenen indenfor dagliglivets omgivelser. De kristne mindesmærker ynder derimod alle scener, hvor guderne står som sejrherrer over de farligste uhyrer: Thors kamp imod Midgårdsormen, Loke som bunden, Fenresulven med spyd i gabet eller opflænget af den sejrrige Vidar. Det fælles bindeled imellem dem — måske med undtagelse af nogle af de yngste, mindesmærkerne på Man, — synes at være det, at de kan tjæne som symboler på Kristus sejr over den onde[1].

Billederne tilfører os ikke nogen ny viden — med mindre det skulde være sådanne småting som, hvorvidt Fenresulven ligger bunden med et sværd eller med et spyd i gabet, — og min efterfølgende undersøgelse vilde næppe på et eneste punkt føre til andre resultater, hvis vi ikke havde disse kilder.

---

stående i dets gab. Hornet i hans hånd er vel et person-attribut; den stilling, hvori han holder det, vil i praktisk henseende være lige urimelig, enten han har med dyret at göre eller ikke.

[1] En anden opfattelse findes hos Sophus Müller (Vor oldtid, s. 677): de kirkelige billeder af helte- og gudesagn indeholder intet religiøst, men kun »tiltrækkende og kære gamle fortællinger« om gude- og heltelivet. I så fald måtte man dog vente at træffe heltesagnene tidligst, som de mindst forargelige. Men det er gudemyterne, der först får adgang til gravkors (og kirker), tilmed en bestemt lille kres af gudemyter; kun på de sene man'ske runesten findes heltesagn blandede med ind. Denne unge og stedlig begrænsede gruppe indeholder ganske vist de »kære gamle fortællinger« i en broget blanding, der nu ofte er vanskelig at tyde. (Muligvis kan den endogså nærme sig lidt til en »sammensmæltning« af hedenske og kristne forestillinger; Bugge i Årb. 1899, 260—61). For nærværende arbejde bliver dog denne strid om helhedsopfattelsen uden betydning, da det er som vidnesbyrd om de enkelte fortællingers tilværelse, disse mindesmærker skal benyttes.

Men de har dog værdi ved at oplyse udbredelsen og hyppigheden af visse typiske optrin.

Endnu en gruppe af kilder har vi i den nyere folketro fra de nordiske lande. Den indeholder ikke optrin fra gudekampen, men rige bidrag til naturmotivernes historie, tilligemed mange træk, der fra en eller anden side kaster lys over de mytiske forestillinger. Den nærmere redegörelse herfor skal dog först gives efterhånden, når vi har gennemgået motiverne efter de ældre og klarere overleveringer.

Imod et enkelt af de nævnte mindesmærker er der rejst indvendinger af Sophus Bugge (Home of the Eddic poems, s. lxv). To af billederne på Gosforth-korset skal ikke fremstille Vidar og Odin overfor Fenresulven, men Kristus som sejrende over djævlen. Jeg kan ikke se andet, end at denne opfattelse mangler tilstrækkelige støttepunkter. Vi kender ikke nogensomhelst billedlig eller skriftlig fremstilling, hvorefter Kristus skulde have trådt i djævlens opspærrede gab og grebet i hans øvre kæbe; derimod svarer denne stilling med slående rigtighed til den nordiske mytes fortælling. For den anden fremstilling (spyddet i uhyrets gab) kendes heller ingen billedlig hjemmel på noget kristent mindesmærke; og den literære kilde, der påberåbes, — en serbisk folkelegende — er af tvivlsom alder og autoritet (jf. nedenfor § 12 om de med Fenresulven beslægtede myteforestillinger). Hertil kommer skikkelsens udstyr med spyd i den ene hånd og drikkehorn i den anden, der langt snarere tyder på hedensk end på kristen oprindelse. Tillige må det erindres, at vi på selve Gosforth-korsene har fremstillinger, om hvis hedenske oprindelse der ikke er rejst tvivl: Loke og Sigyn på det större kors, Thors fiskefangst på det mindre (S. Müller, Vor oldtid, s. 677; Bugge s. lxxvii; Årb. 1899, 262). Der kan heller ikke lægges nogen vægt på den indvending, at en kristen mand ikke vilde fremstille en hedensk gud som sejrende. Alle billederne på Gosforth-korsene fremstiller jo guderne som sejrende over jætterne; og netop derfor lod de sig anvende allegorisk på et kristent mindesmærke.

II. Ragnaroks naturmotiver.

3. Fimbulvinteren.

Det er den förste nordiske mytologi, Snorre Sturlesöns »Gylfaginning«, der lader jorden hjemsøges af en række efter hinanden følgende naturødelæggelser, og som den förste af

dem nævner fimbulvinteren (storvinteren), »tre vintre på rad uden somre imellem« — forklarer Snorre. Denne opfattelse genfindes hos senere mytologer, også de nyeste; men den har ingen hjemmel i kilderne.

Den eneste kildeoplysning, der haves, er stedet i Vafþrúðnismál 44—45. Her spörges der: »Hvilke mennesker lever, når den mægtige fimbulvinter når til ende blandt menneskene?« Og svaret lyder: »Liv og Leivthrase skjules i Hoddmimes skov, morgendugg har de til mad, ved dem fødes [nye] slægter.« Her er fimbulvinteren opfattet på en ganske anden måde; den er selve menneskeslægtens tilintetgörelse, idet kun et enkelt menneskepar, særlig udtaget, og gemt på overnaturlig måde, bliver frelst som en kim, hvoraf nye slægter fødes.

Det forsøg, som mytologerne gör, på at indpasse fimbulvinteren i Voluspås skildring af ragnarok er i virkeligheden en forstyrrelse af hele naturfremstillingen i dette digt. Det kender »vindtid og vargtid«; der er somre med mörke og med uvejr; havet bærer troldeskibet mod land, ormen vælter sig gennem bølgerne, og endelig sluger havet den hærjede og ildskørnede jord, — alt det er malet med en anskuelighed, som den kan, der er fortrolig med havet og stormen. Men forestillingerne om vinter, sne eller kulde blander sig aldrig i billederne af verdens undergang. Digterens hele natursyn er bundet til et ø- eller kystvejrlig i det nordvestlige Europa.

Lige så lidt lader det sig göre at indföje hovedtrækkene af Voluspås ragnarok indenfor Vafþr.s rammer. Menneskeparret i Hoddmimes skov er i læ for vinteren; men for en verdensbrand eller en verdensdrukning vil skoven jo være til liden nytte. Det er åbenbart, at digteren af Vafþr. heller ikke har tænkt sig noget sådant. Menneskeparret Liv og Leivthrase fremstilles jo som grundlæggerne af nye slægter ganske jævnsides med solens datter, som »efter gudernes død« rider sin moders veje, og med gudebørnene — Vidar og Våle, Mode og Magne — der efter undergangen bygger

gudernes boliger op igen. Altså er fimbulvinteren selve ødelæggelsens toppunkt, for så vidt den vedkommer menneskeverdenen; udtrykket »når fimbulvinteren svinder« bruges om menneskeverdenen på ganske samme måde, som det hedder »når Surts lue slukner« om gudeverdenens fornyelse. Fimbulvinteren er ikke en indledning eller et underordnet led; den er selve ragnarok, selve afslutningen, for menneskeslægten.

Vi må derfor bryde med den tilvante forestilling om en fælles nordisk ragnarokslære, hvor hvert træk har sin visse plads. I stedet derfor møder vi i kilderne to modsatte fremstillinger; den ene er bunden til havet og frygter dets vælde (Vspå og andre; den knyttes undertiden sammen med en verdensbrand); den anden lader jorden ødes i en uhyre vinter.

Det er i sig selv klart, at myten om fimbulvinteren er bunden til egne med en hård vinter, der truer menneskenes tilværelse. Men også digteren af Vafþr. giver et mærkeligt eksempel på, at han hører hjemme i en sådan natur; han kender det som den störste sjældenhed, at en å ikke fryser til (v. 16), og han sætter endogså frosten som begyndelse til al verdensdannelse: da de iskolde stænk fra Elivåge-havet stivnede i kulden, formedes den förste skikkelse, stamfaderen Aurgelme.

Tanken om livets undergang i kulde findes ellers ikke i den nordiske oldliteratur, der er bevaret; og for Islændinge var der jo heller ikke grund til at dvæle særlig stærkt ved dette motiv. Derimod kendes andensteds i Norden en urtid, hvor kulden herskede. Danske krøniker nævner kong Snjo som en fordums hersker i Danmark, der førte vold og nød over folket. Sagnet er ganske vist blevet rationaliseret i historisk retning; men selve navnet på kong Snjo (ɔ: sneen) og mangelen på indre forbindelse med heltesagnene røber hans mytiske byrd[1]. Der er en indre harmoni mellem disse

[1] Jf. min Sakses oldhistorie, II 261.

sagn, det der lader ragnarok efter jætternes sejr ruge som en fimbulvinter over jorden, og det der i en fjærn old lader snekongen kue folket. Og dette er intet under; sagnene om den fjærne udspringstid og den fjærne fremtid fødes jo så hyppig ud af samme længsler og samme frygt.

Vinteren lå til tider knugende hård over de gamle Nordboer. Den ældste fortælling om et uår er Eyvind skaldaspillers digt om, hvorledes sneen ligger over jorden og kvæget er bundet inde ved midsommertid[1]. Fra endnu tidligere tid har man historieskriveren Prokops beretning om Thule-boernes midvintersfest: i 40 dage var solen ikke synlig, men når de 35 var gåede, sendte de spejdere op på bjærgtoppene for at se solen, og når de havde set den, begyndte der en jubel og en fejren af gæstebud. Man aner igennem beretningen, med hvilken længsel solen og våren er bleven set i møde. Når man med så stor iver søgte efter spor af lysets og varmens sejr, selv til de ganske vanlige tider, med hvor meget större uro måtte man da ikke spejde derefter, når kulden knugede landet længere end ellers, når fædød og folkedød stod som uhyggelige udsigter, stærkere og stærkere for hver dag, der gik. Angsten for en evig, en altslukkende vinter kom da op. Man må ikke måle den tids tankegang med vore tiders vilkår i strænge vintre. At skaffe livsmidler til de nødlidende er blevet nemmere; den hyppigere samfærdsel letter på sindet, borttager ensomhedens gru; men allermest har vi en fortrolighed med naturens ensartede gang, som mennesker på et ældre udviklingstrin ikke kender. Ligesom den oldindiske præst i sin hymne för solopgangen spörger: »Mon også idag solen vil oprinde«, må den overstrænge vinter fremkalde spörsmålet: vil også denne gang vinteren vige for den varme sommer, eller skulde det være vinteren, der har taget magten? Således har også Prokop

---

[1] Heimskringla, Harald gråfelds saga k. 17 (fra det sydlige Helgeland o. år 970).

rigtig opfattet sagen: »Efter min mening kommer det af, at disse øboer, selv om det sker hvert år, dog frygter, at solen en gang helt vil udeblive«[1].

Troen på en fimbulvinter kan ikke være ført til Norden ad de almindelige kulturveje fra syd, fra middelhavslandene. Den hverken findes i disse landes kristne eller deres ikke-kristne traditioner; og den kunde efter sin natur ikke findes der. Dette forhold var af underordnet betydning, så længe man — med Snorre Sturlesön — betragtede fimbulvinteren som et forbigående optrin i det store verdensdrama; men efter at kilderne har lært os, at den er selve menneske-slægtens udslettelse, selve menneske-ragnarok, får det en dybere betydning. Vi står overfor en tankegang, som er født under barske nordlige himmelströg, som kun bevares, hvor naturen byder samme baggrund (Vafþr.s sceneri), og som står alene, afsluttet i sig selv, uden at blandes med natur-forestillinger eller mytetræk, der hører andensteds hen.

Denne naturbundethed betegner den dog ingenlunde som skabt i Norden. Hos et så fjærnt folk som de gamle Persere i Avesta-tiden optræder en myte, der i påfaldende grad svarer til vor nordiske. Skaberen Ahuramazda taler til hyrdeguden Yima om den frygtelige vinter, der skal komme over den hele legemlige verden, med gruelig frost og med sne der lægger sig en mil over de höjeste bjærge, og hvor alt levende, både vildt og tamt, må uddø; og han beder ham at bygge en vara (en borg eller kvægfold) til ly for mennesker og til hegn for kvægflokke, og der at gemme sæd af alle levende. Og Yima bygger varaen, ligesom en potte-mager former leret med sin hånd, og han bringer derind sæd af får og af øksne, af mennesker, af hunde og af fugle, sæd til to væsner af hver af disse arter, de störste og smukkeste, der findes, og ligeså sæd af træer og frugter og ild, for at det alt skulde bevares uforgængelig der, så længe som men-

[1] Prokop, Gotekrig, II k. 15.

neskene blev i varaen. Træk for træk minder her om den nordiske myte: den uhyre vinter, menneskeparret som stamforældre til en ny menneslægt; i stedet for skoven som gemmested træder en borg eller indhegning, en art have omgiven med jordvolde eller jordvægge; herinde holder et guddommeligt væsen dem skjult for vintrens dødskulde[1].

Også i langt nærmere egne kan der findes lævning af, eller spiren til, en sådan storvinter. I Tyskland træffes den i Øvrepfaltz, ɔ: Bayerns nordøstlige del, fjældbygderne imellem udløbere af Fichtelgebirge og Böhmerwald[2]. I disse egnes folketro er naturligvis den kristne lære om verdensbrand det væsenlige motiv, og læren om den tilstundende kuldealder er flyttet ned på anden plads; den betragtes som en indledning til den egenlige verdensundergang og blandes med træk af sædelig opløsning og deslige. På underlig måde lever de to modsatte opfattelser — den kristne og den ikke-kristne — imellem hinanden. På den ene side hedder det, at ilden i jordens indre nærmer sig mere og mere til dens overflade, at det varsler undergangens nærhed, når kornet modnes fireseks uger tidligere end ellers, når vandet i søer mindskes, og skovbrande er hyppige. På den anden side kommer verdens ende, »når der i stedet for sommer er lutter vinter«, »når lange vintre og korte somre følger efter hinanden«; »wenn

---

[1] Jf. nu Söderblom, La vie future d'après le mazdéisme (Paris 1901), s. 169—96.

[2] Schönwerth, Aus der Oberpfaltz, sitten und sagen, III (1859) 329—333 og om »det kolde træ« s. 339 ff. Der findes ganske vist i Schönwerths samlinger tvivlsomme overleveringer, en enkelt gudemyte af literær oprindelse og nogle æventyrlige fortællinger, der måske er folkelige, men i alt fald ikke gamle. På den anden side må den langt overvejende del af samlingen være ægte. Den er omhyggeligere end mange samtidige værker i at betegne sagnenes hjemsted; og adskillige af de sjældneste overleveringer har jeg fundet bekræftede ved hjælp af andre fjærnere kilder. For forsigtigheds skyld har jeg dog kun benyttet Schönwerths samlinger som tillæg til det bevis, jeg efter andre kilder har ført, for et motivs udbredelse (jf. slutn. af næste §).

die welt wird alt, werden die sommer kalt,« sagde en gammel bondekone, »es werden keine sommer mehr, nur sommerln.«

Dette er forestillinger om verdens sidste tid, ganske passende for et bjærgland med strængt indlandsklima, — og stående i mærkelig modsætning til al kristen forkyndelse. Men fra samme landsdel har vi endnu en anden overlevering, der måske står endnu nærmere ved den nordiske myte. Der hvor landevejen fra Vohenstrauss til Wernberg løber langs ad bjærgryggen med stejlt affald til begge sider, står der et enligt træ lige til venstre for vejen. Det er en »stenlind«, 80 fod höj; dens krone böjer sig ud over et vandhul, som giver træet næring; af dens stamme er smuldret så meget bort, at flere mennesker kan stå inde i hulningen. Dag og nat, både sommer og vinter, suser der en skarp blæst omkring det, og derfor kaldes stedet *beim kalten baum.* Det hedder, at dette »kolde træ« eller »træet som ingen kender« (der baum den niemand kennt) er plantet af Sibylla, og hun har spået, at når dets gren er stærk nok til at bære en jærnklædt mand og hans hest, skal to hære fra øst og fra vest mødes her og blive ved at kæmpe lige til midnat; der skal strömme så meget blod ud, at vandmøllen nede i dalen kan drives af det; men af Tyskernes heste, som ligger og rådner, skal der komme sådan stank, at alle, mennesker og kvæg, dør bort. Da skal en hyrde komme dragende langvejsfra og tage bolig i træet; hans efterkommere skal igen befolke landet og leve i fred og velstand. Dette sagn indeholder to helt forskellige motiver, slaget imod Tyrkerne og hyrdens ophold i træet. Det ene af dem, det sidste slag för verdens ende, er et vidt udbredt sagnmotiv, og man kan følge dets stærke fremvækst i den sidste del af middelalderen. Hyrden i træet optræder ellers aldrig sammen med det sidste slag og må som sagnmotiv have en anden oprindelse. Også som handling hænger de dårlig sammen. Fortællingen om hyrden er tillæmpet efter de almindelige sagn om den sorte død: en fremmed ungersvend kommer vandrende og finder den

eneste overlevende kvinde, han gifter sig med hende, og de bliver stamforældre til bygdens nuværende befolkning. Men under dette bliver det ganske uforklarligt, hvorfor hyrden tager bolig i træet; thi folkeoverleveringen har vel ikke tænkt dette som et luftsanatorium imod bacillerne. Sagnet har öjensynlig glemt den rette grund til, at han holder sig skjult i træet. Også den tanke, at befolkningen udryddes ikke ved slaget, men ved den af ligene fremkaldte pest, er en forholdsvis moderne tanke. Fra flere sider kommer man således til det resultat, at hyrden i træet ikke oprindelig hører sammen med det sidste slag, men er en egen spådom om, hvorledes menneskeslægten ved verdens ende uddør og en ny slægt fremstår af den lævnede spire. Vi mangler kun dette sagns begyndelse; hvilken ødelæggelse knyttedes til spådommen på et tidspunkt, hvor den endnu ikke havde at göre med det sidste slag? Svaret herpå kan vi finde i egnens eget sagnstof: det er den vedholdende vinter ved verdens ende, der affolker landet.

Den sagnform, vi da får som den øvrepfaltsiske, er følgende: Alt som verden bliver gammel, bliver vintrene koldere, og somrene kortvarigere, til sidst er der lutter vinter i stedet for sommer, og hele befolkningen dør ud; formodenlig skal man også tænke sig, at alle dale og bygder begraves i sne. Kun en hyrde holder sig skjult i hulningen inde i »det kolde træ« oppe på bjærgryggen, og da modgangstiden er til ende, bliver han stamfader til en ny menneskeslægt[1]. Man genkender da led for led den nordiske myte: fimbulvinteren, det gemte menneskepar Liv og Leivthrase, og »Hoddmimes skov«, hvortil her hulningen i træet svarer. Det var intet under, at »det kolde træ« drog en sådan myteforestilling til sig; her fandtes jo midt i den barske og hærjende vind et

[1] Selvfølgelig må hyrden også have haft sin hustru. der skulde blive stammoder til den nye slægt. Det skyldes formodenlig påvirkning fra de gængse sagn om den sorte død, når det blot hedder, at hyrden kom langvejsfra.

lunt fristed. Tillige tænkes træet at være af overnaturlig art; således som det står der, ene på den vilde bjærgryg, må det eje en overnaturlig livskraft, og denne livskraft må det på sælsom måde kunne meddele til den, som det skænker ly, ligesom morgenduggen i Hoddmimes skov, hvoraf menneskeparret holdes i live.

4. *Jorden synker i hav.*

Jordens ødelæggelse ved at synke i havet er ikke, således som fimbulvinteren, indskrænket til en enkelt kilde. Det er tværtimod den bedst kendte form for verdens undergang indenfor de på Island bevarede kilder.

Voluspå udmaler dette i det allersidste vers af sin ragnaroksskildring: »Solen sortner, jorden synker i hav, de klare stjærner styrter af himlen; ild og røg raser sammen, og luen spiller mod himlen.« Her er jordens synken i hav nær ved at træde i skygge for den pragtfulde skildring af verdensbranden; men i Voluspås opfattelse af hele verdensløbet har den en væsenlig plads. Digtet fremstiller i en af sine förste strofer, hvorledes menneskeverdenen skabes, da de tidligstfødte aser, Burssönnerne, løfter landene op af hav; dertil svarer det da, at jorden, når guderne ikke mere holder den på sin plads, synker i havet; og atter kommer fornyelsen, da jorden dukker op af havet »for anden gang, grönnende på ny.« Her er — ganske anderledes stærkt end ved fimbulvinteren — en gennemført lære om verdens tilblivelse og dens undergang, bygget på en naturopfattelse af havet som det evig vældige og jorden som den svage og forgængelige.

Ikke mindre mærkeligt er det, at denne lære møder os i en række skjaldedigte, som ikke er af mytisk indhold, men griber det virkelige livs flygtige tanker. Midt i 10de årh. kvad Islændingen Kormak et vers om sin kærlighed til Steingerd:

heitask (heitar?) hellur fljóta
hvatt sem korn á vatni
(enn emk auðspǫng ungri
óþekkr), en bjǫð sekkvisk,
fœrask fjǫll in stóri
fræg í djúpan ægi,
áðr jafnfǫgr tróða
alin verði Steingerði.

»Stene skal flyde så let som korn på vandet, jorden skal synke, de herlige store fjælde skyde sig ud i den dybe sø, — för der fødes en mø så fager som Steingerd« [1]. Foruden jordens synken indeholder verset et selvstændigt motiv i de flydende klippestykker, hvorom mere siden.

Da Orkenøernes mægtige jarl Torfinn var død (1064) hædredes han af Arnor jarleskjald med en mindedrapa, der har det pragtfulde slutningsvers, en genklang af Voluspås skildring:

Bjǫrt verðr sól at sortna,
søkkr fold í lǫg døkkvan,
brestr erfiði Eystra,
allr brunar sjár með fjǫllum.

»Den klare sol skal sortne, jorden synke i det mörke hav, Østres tunge byrde (himlen) vil briste, hele havet skylle hen ad fjældene, — för slig en jarl vil fødes på øerne« [2]. Den samme tanke har en simplere form i slutningen af Snorre Sturlesöns Háttatal (1222): »för skal den klippestøttede jord falde i havet, för kongens ros svinder« (falli fyrr fold í ægi steini studd en stillis lof).

Tilsyneladende er disse skjaldekvad af mindre interesse. De er måske alle yngre end Voluspå; Arnors digt er blot en gentagelse af dette digts udtryk, og Kormaks måske også.

[1] Kormakssaga udg. Möbius, s. 61; Bugge i Årb. 1889, 6. I stedet for hskr.s heitaz læser Bugge heitar (hellur) ɔ: de ved verdensbranden gennemglødede klippestykker.

[2] Flateyjarbók II 422; jf. F. Jónsson, Oldn. lit. hist. I 624.

Men netop derfor er det af stor betydning, at Voluspås billede af undergangen er ændret i dem; verdensbranden, der optager völvedigteren stærkest, træder ganske tilbage (kun Kormak har måske en svag antydning), og forestillingen om verdens ødelæggelse samler sig i den ene tanke, at jorden synker i hav.

Denne tanke kan også følges udover Norden udenfor den gamle norröne literatur. Her må fremdrages nogle danske folkesagn fra vore dage. Bonden Nis Callesen på Lerskov ved Åbenrå har i 1850erne gjort en mærkelig samling af sin hjemstavns overleveringer; et af sagnene lyder: »Man vil sige, at hele verden skal forgå ved ild undtagen vort land, som skal forgå med vand. Da skal der komme en okse svømmende ind ad et af glamhullerne på Hellevad kirketårn, og så er al verden ødelagt«. Her er forestillingen om en undergang ved vand holdt fast med en mærkelig trods overfor den kristne lære, der gennem tusend år har forkyndt tilintetgörelsen ved ild; alt hvad man her indrömmer den, er, at dens udsagn passer på andre lande, men ikke på vort land. For resten er det almindeligt i al verdens sagn om dommedag, at det enkelte land og hele jorden sammenblandes; en jysk spådom udtaler således, at når det eller det tegn sker, »skal verden eller i alt fald Danmark forgå«. Vort sagns sammenhæng med verdens undergang fremtræder også i en anden opskrift, som præstekonen Anna Ludvigsen har gjort på Sønderjyllands vestkyst i egnen nord for Tønder: »Når en rød stud kommer svømmende og ser ind ad glamhullerne på Nörrelygum kirketårn, da skal verden forgå«[1]. En tredje opskrift har E. T. Kristensen senere fået fra höjskolelærlinge

---

[1] Også E. T. Kristensens utrykte Danske Sagn har Sybilles spådom om en stor springflod, hvor en »rød druknet stud« skylles ind ad klanghullerne i Sogn sogns [= Nörrelygum] kirke. I Toftlund sogn har jeg hørt Sibylles spådom, at der skal komme en hest (?) ind ad Toftlund kirkes lydhuller; andre sagde dog, at det var til (den höjtliggende) Höjerup kirke, havet skulde nå op.

i Limfjordsegnene: »Der skal komme en tid, da vandet står så höjt, at en ko kommer sejlende ind ad et glamhul på Håsum kirketårn«. Her indeholder overleveringen slet intet om denne fremtids art uden det, som ligger i selve begivenheden: når den höjtliggende Håsum kirke på Sallings vestlige kyst er overskyllet af havet, er der næppe meget menneskeligt liv tilbage indenfor den del af verden, som sagnfortælleren kender. Vi har andre tilfælde, hvor sammenhængen med verdens undergang er klart bevidst. I det sydlige Vendsyssel fortælles det om Birsted kirke, at der skal gro en tjørnebusk på kirkegården, og når den er så stor, at en skade kommer og bygger sin rede i den, »da skal Vesterhavet med voldsom magt trænge ind og gå lige til lydhullerne i Birsted kirke; når det er sket, skal verden forgå«. Birsted kirke ligger på en bakke, der rager op over det omgivende flade land (105 fod höj), så at det i mange miles omkres er det höjeste og kendeligste punkt; skönt liggende to mil fra havet, er den sømærke. »Når vandet går ind ad lydhullerne«, vil da som sædvanlig sige, at verdens ende kommer, når landet er sunket i hav. Også om Lyngby kirke midt på Vendsyssels vestlige kyst, hedder det, at når den »går i havet«, skal verden forgå[1].

Dette danske sagn giver os tanken om, at »jorden synker i hav«, ikke i abstrakt form, men tillæmpet efter almuens forestillingskres: man nævner et enkelt höjtliggende punkt, der vil sluges af havet; og for at udtrykke alt i klare træk ombyttes selve havet med det dyr, der kommer sejlende over det til kirketårnets glamhul. Denne okse eller »røde stud« synes ikke at være noget sædvanligt dyr, siden det kommer svømmende over den uhyre havflade; det må høre selve havet til. Altså en gammel mytisk forestilling; man sam-

[1] Jens Kamps håndskrift »Folketro«, nu på universitetsbiblioteket. Om Birsted kirke: Grundtvig, Gl. minder, I 134 (jf. E. T. Kristensen, Danske sagn III 380 nr. 1926 (1925); Jyske folkeminder VIII 386 nr. 701).

menligne sagnet om den tyr, der kom af havet og stangede sandflugten frem. Dette mytiske træk og selve sagnets plastiske form tyder på höj alder, selv om det intet oplyser os om ragnarok ud over selve den tanke, at landet synker i hav.

Alle disse kilder, nye og gamle, er af interesse som stedlige vidnesbyrd. De tre skjaldedigte er forfattede af Islændinge, Arnors er vel nærmest beregnet på en tilhørerkres af Orkenøernes beboere. Voluspå er digtet på en ø eller strand indenfor golfströmmens milde klima. De danske sagn tilhører Jylland, særlig de egne, der ikke har langt til Vesterhavet. Forestillingen om, at landet synker i hav, optræder på det nordeuropæiske storhavs kyster, ligesom fimbulvinteren alene forekom indenfor Vafþr.s barske vejrlig. Denne sammenhæng med havet er naturnødvendig. Kun hos et folk, der kender og skælver for dets vælde, vil det være rimeligt at fastholde dette motiv som det afgörende i verdens undergang.

Det er klart, at når sådan en natur er et stadigt vilkår for denne tros bevarelse, må den i endnu langt höjere grad være en betingelse for dens fødsel. Og det er ligeledes klart, at ikke alle Nordens kystegne i lige stærk grad giver anelse om en fremtidig undergang. For den der bor i bjærglandet, på »den klippestøttede jord« for at bruge Snorre Sturlesöns udtryk, bringer havet ikke den stadige mindelse og anelse om undergang. Men på den åbne kyst, hvor stormflod kan vælte ind, og hvor havet ofte æder sig frem år for år, der vækkes spörsmålet altid, om hvad der bliver det endelige resultat af denne frygtelige kraft.

Her byder folkesagnene fra alle egne af Norden et mærkeligt stof til granskning.

Ti alle disse stedlige udsagn om en fremtidig ødelæggelse er de umiddelbare udslag af frygten og anelsen om, at disse menneskers hjemstavn en gang skal gå under i havet. Ud af disse enkeltindtryk må der senere, gennem eftertanke,

have dannet sig forestillingen om en verdensundergang i vandflod.

Den del af Norden, hvor de stedlige spådomme forekommer rigest, er — som man kan vente efter naturforholdene — Danmark. De fordeler sig over hele kysten af Jylland langs med Vesterhavet, lige fra Vendsyssel og Ty og til Sønderjylland, samt ind langs Limfjorden. På enkelte småøer har man lignende spådomme: Sejrø skal synke på en juleaften, og Glænø skal forgå i vandet og blive efterfulgt af Ødsted kirke (ɔ: af den nærmeste del af Sælland). Om København og mange andre købsteder ved vandet hedder det, at de en gang synker; men denne forestilling hører måske mindre herhen, fordi det oftere fortælles, at en so skal komme og rode en vandåre frem, så at byen skylles bort[1]. Men mærkeligst er den jyske sagnrække; her kan man lære, hvorledes naturindtrykket former sig i sagn. Tættest findes de på vestsiden af Ty; her ved Limfjordsmundingen er jo havets ødelæggelser störst. Det er vidt og bredt kendt, at man en gang skal kunne fiske torsk på St. Tøgers kirkegård i Vestervig, alt landet vest og nord herfor skal blive oversvømmet, og Åsebakken skal blive strandbakke; men næsten hvert sogn deromkring har sin særlige spådom: i Nörhå hedder det, at Årup møllers vugge en gang skal strande ved Lægind; i Hurup skal Ashöje en gang blive havbakker; i Gettrup sogn skal orlogsskibe kunne sejle ind i Gykær; Agger skal forsvinde og vandet bryde ind i Tåbel sø; på Tyholm hedder det, at man skal kunne fiske torsk på Flovlev gade[2]. Af egnene videre sydpå, langs med Jyllands vestkyst, er det kun den ved Limfjordens mun-

---

[1] Øerne: E. T. Kristensen, Danske sagn III 373 (93—94); Thiele, Folkesagn, II 21; byerne: Kristensen III 295 (1448—1450); Thiele I 163.

[2] Spådommene fra Ty: Danske sagn II 341—44 (nr. 370, 373, 374, 380, 393); Kristensen, Efterslæt, 201 (4, 6, 8); J. Kamp, Folkeminder, 34 (46).

ding, der er rig på de stedlig begrænsede småsagn: der skal fiskes torsk på Lemvigs torv og ligeså i Romme dover (landsbyen Roms bakker), Toftum bjærge skal blive havbakker. Men bedst kendt er dog »Sebælles« spådom om at man skal fiske torsk mellem de höje Sir Lyngbjærge eller i Krunderup bjærge, henved tre mil fra Vesterhavet. Lidt længere sydpå hedder det almindeligt, at der skal fiskes torsk i Torsted sande, et bakkedrag på skellet af indlandsheden. Om Lyne kirke hedder det, at den en gang skal blive strandkirke, og det samme siges om Horne kirke og om Skads kirke. Altså alt imellem Ringkøbing fjord og Ribe skal gå under i havet. På Sønderjyllands vestkyst hedder det, at flöjen af Bröns kirke en gang skal strande ved Drøver skov. Fra den frisiske befolkning lidt længere sydpå på samme kyst haves lignende sagn. Midt i det 16de årh. har en præst Meyer i Lindholm optegnet de på egnen gængse spådomme der gik under fru Hertjes navn. »Anno 1400 is een frauwens persohn in Wiedingharde gewesen, mit nahmen Hertje«. Allersidst blandt hendes spådomme — de fleste af dem handler om den fremtidige fordærvelse og forarmelse — findes disse to: »Desbüll og Risum skal forgå i det salte vand, og én præst være nok til at lede hele Marsken; ligesom Lindholm kirke har været den förste, skal den også blive den sidste« og »Til sidst skal alle disse lande forgå i vandet, og skipperen vil sige til sin styrmand: vogt dig for Holme-sand [ɔ: for grunden ved Lindholm]«[1].

Man vil se, hvor stærkt sagnmængden fordeler sig over hele den kyststrækning, der er udsat for Vesterhavets angreb. Man vil også lægge mærke til, at de mest vidtrækkende forestillinger om fremtidig ødelæggelse ikke findes på de strög, der er mest hjemsøgte; her holder den nære fare opmærksomheden fæstet ved den nærmeste fremtid. Langt

[1] Hertjes profetier er trykte i Heimreich, Nordfresische chronik, herausg. von Falck, II (1819) s. 341—42; udtog hos Müllenhoff, Sagen aus Schleswig Holstein, s. 248.

hen ved Limfjorden og ind i landet i Sønderjylland, helt over mod østsiden, træffes derimod de fuldt udviklede sagn om, at hele landet ved verdens ende skal synke i hav. Det synes, som om der skal först stærke naturindtryk og siden en lidt fjærnere stående kres af mennesker, der kan bearbejde dem, til, for at den almene tanke om verdens-ødelæggelse ret kan udfolde sig. — Pludselige naturulykker kan blæse nyt liv i de gamle overleveringer. Når Sønderjyllands sagn har den klareste bevidsthed om en lands- eller verdens-undergang, skyldes det måske den store stormflod i 1634 og de andre strænge oversvømmelser.

Af de andre nordiske lande har kun Island en lignende folketro. Den optræder tidligst iblandt de såkaldte Jon Krukks spådomme. Rundt omkring i Europa har man jo spådomme om en mörk fremtid, henførte til personer fra slutningen af middelalderen; f. eks. den nysnævnte frisiske fru Hertje. På Island bærer sådanne udsagn Jon Krukks navn. Hans forudsigelser skal være fremkomne i årene 1514—23, de blev nedskrevne o. 1640. Foruden de mange stedlige ulykker træffes her den spådom, at sønderlandet skal synke i hav, men nordlandet hæve sig altid höjere; og denne spådom har holdt sig under hans navn ind i det 19de årh.[1]. I den allernyeste tid, siden den store jordskælvsulykke i 1896, har denne spådom bredt sig med fornyet kraft. Fra bygd til bygd i alle de hjemsøgte egne løb det rygte, at en spå-kvinde ved Ørebakke skulde have nævnt en hel række af egne, som til næste nytårsnat eller helligtrekonger skulde synke i havet; og rygtet mødtes med et andet lignende, som kom østfra, at en mand, der kunde mere end sit fadervor, havde sagt, at hele landet skulde synke til næste nyt-årsnat. Selv om man ikke rent ud troede på disse sagn, øgede det dog uroen og pinen hos alle disse opskræmte

[1] Árnason, Ísl. þjóðsögur I 438; Krukksspá útg. Jón Borgfirðingur, Reykjavík 1884, s. 29.

mennesker; utallige fik ikke sövn i den frygtede nat, men alle var de i hele denne tid mere skrækslagne og mörkrædde end ellers. Således lyder den mærkelige öjenvidneskildring, som geologen dr. Thoroddsen har modtaget (Jarðskjálftar á Íslandi, 1899, s. 155—56). Vi ser her — under en lidt anden form — hvor stærkt naturforhold er betingelse for disse forestillingers vækst.

Vi går nu fra Nordboerne til den mærkeligste af Vesteuropas gamle befolkninger, til Kelterne. Det er först i de sidste år, at man er bleven opmærksom på, at denne folkestamme har haft forestillinger om verdens undergang, der i mærkelig grad minder om de gamle Nordboers. Den efterfølgende redegörelse grunder sig til dels på en lille afhandling af H. Gaidoz »La cosmologie celtique« i Zeitschrift für celtische philologie I (1897) 27.

Det allerældste vidnesbyrd om disse forestillinger skyldes hærføreren Ptolemæos Lagos' sön, der skrev erindringer om sin herre Aleksander den stores krigstog; selve skriftet er tabt, men geografen Strabon har derfra bevaret os følgende lille fortælling som et eksempel på barbarernes fyndige enfold i talen. Den unge konge Aleksander var sejrrig nået frem i Donauegnene, da der kom udsendinge fra Kelterne ved Adriaterhavet og bad ham om hans venskab. Om aftenen ved gildet tog Aleksander rigelig til sig af vinen, og han spurgte pralende, hvem af alle de var mest bange for. Da svarede Kelterne, at de intet frygtede, uden at himmelen skulde styrte ned[1].

Fra de vestlige Kelter, Gallerne i Frankrig, kendes verdensundergangen i endnu bestemtere form. Også her er Strabon vor hjemmelsmand; og jeg skal gengive hans meddelelse i sammenhæng. »Hos alle Gallerne«, siger han, »gives der tre stænder, som særlig æres: barder, vatis og druider. Barderne er sangere og digtere, vatis er offer-

[1] Strabon, Geografika, 7de bog 3, 8.

præster og naturkyndige, men druiderne driver ved siden af naturvidenskaben også sædelæren. Gallerne betragter dem som de mest retfærdige mennesker og overdrager dem afgörelsen i offenlig eller privat tvist... Når folkets gavmildhed imod dem har sikret dem stor indkomst, tror man, at høsten skal blive rig i tilsvarende grad. Men både disse og de andre [spåmændene] tror på sjælens og verdens uforgængelighed, dog at ilden og vandet en gang skal tage overmagten«. Således skriver Strabon år 19 e. Kr. endnu i den galliske præstestands glanstid; få år efter fik den jo sit knæk ved kejser Tiberius' forfølgelse[1].

I den oldirske literatur findes der et mærkeligt værk, hvis spådomme hidtil næppe har fundet den fortjænte opmærksomhed. Det er den såkaldte »Samtale mellem de to lærde« *(Agallam in dá súad)*; den er for Irernes literatur noget lignende som Snorres »Edda« indenfor den islandske. I form af en kappestrid i lærdom, mellem to digtere i den gamle heltetid, giver den en mængde oplysninger om gammel digtekunst, trolddomskunst, og endelig også oplysninger om, hvad der i fremtiden skal hænde Irland. Det ældste håndskrift af værket er Leinsterbogen fra o. 1150. Tillige citeres det i Kormaks glossar, der udgiver sig for at være fra o. 900, men i alt fald indeholder enkelte lidt senere partier. Selve spådommene har öjensynlig fået deres skikkelse i vikingetiden: Nær mod tidernes ende vil der være kvægdød over al verden; hedningerne vil hærje Erin, sådan at fødsel og rigdom ikke mere vil hjælpe nogen; konger vil blive til vandringsmænd, ædling vil blive nedtrykt, og vanbyrding hæves, tonemestrene vil blive til göglere; kirkerne

[1] Strabon, Geografika, 4de bog, 4, 4: *ἀφθάρτους δὲ λέγουσι καὶ οὗτοι καὶ [οἱ] ἄλλοι τὰς ψυχὰς καὶ τὸν κόσμον, ἐπικρατήσειν δέ ποτε καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ.* Jeg læser *οἱ ἄλλοι*, da det vilde stride mod Strabons fremstilling, og mod alt hvad vi andensteds véd om de keltiske spåmænd, hvis det var druiderne alene, der havde denne naturkundskab.

vil komme under herremænd, og børn vil ikke understøtte deres gamle forældre. Der vil komme manddød, uvejr og uregelmæssige årstider; den store ildhjemsøgelse vil komme på en S. Johannes-fest, den vil dræbe $^2/_3$ af hele verdens mennesker, resten vil frelses ved at den ene tredjedel af ilden falder i skoven eller i havet. Da skal de fremmede komme til Dublinbugten, og det uhyre skib Roth-Rámhach (»det roende hjul«) skal strande på klippen Cnámhchoill; da skal de fremmede blive dræbte samt deres saksiske kvinder, som får børn med deres egen fader. Da vil Erins syv hovedstæder blive øde, og endelig vil — syv år för dommedag — havet opsluge hele Erin[1].

Denne sidste tanke om landets og folkets sluttelige undergang i hav er ganske fremmed for kristendommen. Det er en folkelig hedensk tanke, om man vil druidernes gamle lære; den form, hvorunder den fremtræder i kristen tid, er den samme, som vi allerede kender fra dansk folketro, at den øvrige verden skal forgå ved ild, men »vort land skal forgå ved vand«. Den gamle tanke er sat på aftægt ved at flyttes hen til »syv år« för dommedag, ligesom fimbulvinteren i Snorres fremstilling sank ned til at blive en indledende ødelæggelse, og ligesom man overalt i verden — fra Indien og Mongoliet indtil Stoikerne og alskens nyere folketro — forsoner de forskellige naturprinciper for ødelæggelsen ved at göre nogle til de mere underordnede. Et yderligere vidnesbyrd om tankens hedenske udspring har vi også deri, at den aldrig findes igen i de senere irske kilder, hvor derimod de andre motiver fra verdens sidste tid er blevet flittig udnyttede.

Det vilde være af interesse at vide, om også andre træk i den irske skildring går tilbage til gamle druidiske forestil-

---

[1] O'Curry, Lectures on the MS. materials of ancient irish history, s. 384—85; Atkinson, Livre of Leinster, contents, 47—48; D'Arbois de Jubainville, Catalogue de la littérature épique de l'Irlande, 5—6.

linger om et ragnarok. En ødelæggelse ved ild omtales hos Strabon; i »De to lærdes samtale« kommer der ild over landet, så at de to tredjedele af verdens befolkning omkommer, og de andre er nær ved det samme. Den nærmere prøvelse af dette spörsmål må jeg dog opsætte til en speciel granskning af verdensbranden i alle dens forskellige former; de senere irske kilder — hvor denne ildhjemsøgelse er bleven et truselmiddel i præsternes hånd — oplyser næppe sagen i nævneværdig grad.

Henry Gaidoz har, uden at kende denne mærkelige kilde, fremdraget spredte vidnesbyrd fra oldirsk literatur om det gamle keltiske verdensbillede, og hvorledes det står i samklang med havets endelige sejr. De gamle irske helgenhymner og tolkninger antyder flere gange, at »hele riget« eller »hele verden« er båret oppe af fire stenpiller, altså således at landene vilde synke i havet, hvis pillerne ikke holdt det op[1]. I nyere folketro fra Bretagne findes den samme folketro i mindre målestok. Det hedder, at kirken i Kernitron hviler på fire stenpiller, som står på et stivnet hav; men den tid skal komme, da havet atter bliver flydende, og da stormen bringer det til at vælte op og sluge kirken; dette skal ske på en trinitatis söndag under höjmessen.

Altså findes forestillingen om en verdensundergang ved hav både hos Kelterne og hos Nordboer, hos begge de betydeligste folkestammer på Europas vestkyst. Det er lidet tænkeligt, at disse nabofolk med nær sammenhængende kultur uafhængig af hinanden er komne til denne opfattelse; det ene må have lånt fra det andet. Det er i tiden omkring Kristi fødsel, vi kender denne verdensundergang som de galliske druiders lære, altså netop det tidsrum, hvor den keltiske indflydelse på Norden var stærkest, navnlig i religiøs henseende (figurerne på Gundestrup-sølvkarret). Det er i

[1] Også udødelighedslandet omtales i lighed hermed som båret af fire støtter (Voyage of Bran, ed. Meyer, s. 4).

höjeste grad sandsynligt, at læren om en verdensundergang er nåt fra Kelterne til Norden, ikke omvendt. Men ganske vist kunde den i Norden meget let slå rod, ti her fandtes allerede hele den underbygning af naturindtryk og anelser om havets ødelæggelser, hvortil denne ragnarokslære let kunde föje sig som teoretisk overbygning fra en mere tænkende tidsalder.

Også i en enkelt indlandsegn, i Sydtyskland, har man en sådan forestilling. I en af Øvre-Pfaltz's landsbyer fortælles der, at når Antikrist er dræbt af lynet fra himlen, da skal jorden blive til lutter vand. I andre bygder tror man derimod, at hans sønderknuste lemmer skal nedslænges på jorden og fremkalde verdensbranden[1]. Man ser, at denne tilknytning til kristne forestillinger intet har med sagnets handling at göre, men kun er en datering: den indeholder den tydelige betegnelse af, at det er ved selve verdens ende, dommedag, at jorden drukner i hav[2].

Troen på havets overmagt er altså ikke indskrænket til de keltiske og nordiske kystegne. Den trænger ind til de nordiske og endogså tyske indlandsfolk, hvor den mødes med, eller brydes med, troen på en fimbulvinter.

Det må endnu nævnes, at også andre folkeslag kender forestillinger, der mer eller mindre svarer til Nordboernes om at jorden synker i hav. Inderne lærer at jordkloden fra först af svømmede i et uhyre hav, indtil guddommen, Brahmá, i skikkelse af en bjørn dukkede ned og hentede den op til havets overflade. Når efter mange tusender af år verden er ældet

[1] Wenn der katholiken nur mehr sieben sind, fällt feuer vom himmel und schlägt ihn dreyssig ellen tief in die erde hinein. Diese aber wird dann lauter wasser vom schwarzen meere her, das nicht abläuft und nicht voll wird, so viel auch wasser hineinläuft (Schönwerth. Aus der Oberpfaltz, III, 337. jf. 336).

[2] Til mere begrænsede spådomme om »vort eget lands drukning« kan man måske regne sagnet om, at Rhinlandet skal sættes under vand, når den skjulte fisk rører sig (Grimm, Myth. III, 4. udg. s. 291).

og til sidst opbrændt, ånder skaberen tunge skyer frem; det regner i 100 år, indtil alt er skjult i vand, og selve skaberen sover i dybet i lige så mange årtusender, som han för virkede, — indtil han atter vågner og løfter jorden af dybet. — Tilsyneladende minder denne gang i verdensløbet om Voluspå; men der er sikkert ikke umiddelbar forbindelse. Formodenlig er den bleven til for at forsone en vand-kosmogoni med en ild-tilintetgörelse; og den umådelige regn er et sydlandsk, for Nordeuropæerne ganske fremmed motiv. — Også de græske Stoikere kender som bimotiv til verdensbranden en jorddrukning i regn eller hav; men motivet synes at være meget spædt og uden videre betydning. Sikkert er det, at förste hos kystfolkene ud mod det store vestlige hav hæver frygten for at opsluges af søen sig til at være et alment og afgörende motiv i ragnarok.

Endnu har vi dog et spörsmål at løse. Hvad forbindelse er der i Nordboernes tro mellem jordens synken i hav og så de andre forestillinger om ragnarok eller den øvrige myteverden?

Det er klart, at jordens synken i hav står mærkelig ene. Den optræder i vore kilder som et rent og skært naturfænomen, som fysik. Intet mytisk væsen fremkalder eller hindrer den; mindst af alt noget til havet knyttet væsen, f. eks. Midgårdsormen. Hverken fimbulvinter, uhyrernes løsbrud eller gudernes fald træder i forbindelse dermed enten som dens årsag eller dens virkning[1]. Verdensbranden optræder ganske vist som samtidig med den i Voluspå, men mere som pragtfuld poetisk maling, end i kraft af en indre

[1] Man vil måske indvende. at Voluspå indeholder en sammenhæng: den lader Thor »Midgårds værge« segne død efter kampen med ormen, og straks i næste vers sker verdens undergang. Denne tanke kan vel være rigtig nok: men kvadet oplyser os hverken om, at netop denne ulykke truede jorden, eller om hvorledes Thor hidtil havde hindret den. Thors fald har kun umiddelbar betydning for verdensbranden: nu kan intet hindre Surt og hans fæller i at hærje verden med ild.

nødvendighed; og i sin opfattelse af verdensbranden står Voluspå jo ret ene. Den eneste myteforestilling, der virkelig svarer til jordens synken i hav, er skildringen af aserne, der i tidens begyndelse løftede landene op af hav og dannede Midgård; men vor eneste kilde, Voluspå, har netop ikke benyttet denne tilknytning; den lader jorden uden nogens indgriben synke i hav, og lader den atter af indre livskraft hæve sig over vandene til et nyt verdensliv.

Jordens synken i hav står altså ene. Den kæder sig ikke ind i rækken af de almindelige ragnaroksforestillinger, og den har overhoved aldrig nået det egenlig mytiske udtryk, hvor hver kraft og gerning er et levende væsens værk. Det er ikke som mytisk væsen, men slet og ret som element, at havet opsluger jorden. Den samme frygt for havets vælde og anelse om dets ulykker, der skaber de stedbundne sagn om undergang, har holdt ragnaroksskildringen fast i naturmotivet. Tanken om, at jorden synker i hav, indtager således en særstilling indenfor de nordisk-hedenske forestillinger om verdens tilintetgörelse.

5. Solen sluges.

Medens væsenlige naturmotiver er ganske forskellige i vore to vigtigste kilder, Voluspå og Vafþr., mødes disse to i en enkelt forestilling, at solen bliver slugt af et uhyre. I Vafþr. 46—47 lyder spörsmål: »Hvorledes kommer der sol på den jævne himmel, når ulven har ødt den vi nu har?« Og der svares: »Solen føder en datter, förend ulven øder hende; den mø skal efter gudernes død ride ad sin moders veje«[1]. Voluspå taler om, hvorledes den gamle jættekvinde sidder østpå i jærnskoven og fostrer ulveyngelen; »en af dem bliver solens ransmand i troldeskikkelse«[2].

---

[1] Her skal naturligvis — med F. Jónsson — læses *fenrir*. De fleste udgivere har *Fenrir*; men det vilde stride mod alle andre kilder at antage Fenresulven for solens opsluger.

[2] Udtrykket *tungls tjúgari* kan i og for sig også betyde »må-

Intet af vore to egenlige ragnarokskvad meddeler, hvorledes ulven kommer til at optræde på himmelstien og sluge solen. Alle forskere er dog enige om, at forklaringen findes i et vers i Grimnesmål; det hedder der ved skildringen af solens daglige kørsel over himlen: »Skoll hedder en ulv, som følger efter den lyse guddom, indtil skoven værner hende; men den anden er Hate, sön af Hrodvitne (storuhyret, Fenresulven), han skal løbe foran den lyse himmelmø«.

> Skǫll heitir ulfr
> es fylgir skírleitu goði
> til varna viðar,
> en annarr Hati,
> hann es Hróðvitnis sonr,
> sá skal fyr heiða brúði himins.

At ulven løber efter solen »indtil skoven værner hende«, vil jo sige: indtil den går ned; udtrykket *ganga til viðar* bruger man jo på Island og på Færøerne endnu den dag idag om solnedgangen (selv om man står og ser solen synke i havet), og den svenske bonde taler på samme måde om, at solen *går i skog*[1]. Verset antyder jo tillige, at ulven ikke blot »følger« solen, men at han også »forfølger« hende; först ved solnedgangen er hun i værn. Alt dette er velkendt for tekstudlæggerne, og desuden stadfæstet ved nyere folketro om »solulve«; men for den mytologiske bestemmelses skyld er det godt at minde om det her.

Tillige må her göres opmærksom på, at verset i Grimnesmål er blevet misforstået af Snorre og mangfoldige senere, som om det handlede om en solulv, Skoll, og en måneulv, Hate. Men verset selv betegner med tydelige ord Hate som den der løber »foran« solen, hvad der ikke er det samme

---

nens ransmand«, og således har også Snorre opfattet det. Men de fleste nyere (med Müllenhoff, D. Alt. V 125) opfatter *tungl* (»himmelkloden«) som solen; en yderligere og meget væsenlig grund dertil vil fremgå af det nærmest følgende.

[1] Cavallius, Wärend I 286.

som at løbe efter månen. Endvidere findes der i nordisk folketro ikke spor af nogen måneslugende ulv; derimod er forestillingen om solulve, sædvanlig netop to i tal, overordenlig udbredt og fast knyttet til et bestemt naturfænomen. Måneulven eller »Månegarm« hidrører alene fra Snorres misforståelse af eddastederne, og det er alene af gammel slendrian, at de lærde endnu fører dette dyr med sig.

Det er et ret almindeligt fænomen i alle de nordiske lande, at der nær ved solen viser sig brogede lyspletter, fremkaldte ved solstrålernes brydning igennem skyerne. Deres mere videnskabelige navn er bisole; men den folkelige betegnelse er »solulve«, både i Danmark og Norge; Svenskerne bruger ved siden af »solulf« det tilsvarende »solvarg«; og den islandske bonde siger, at solen er »í úlfakreppu« (i ulveklemme) ɔ: angreben af ulve fra begge sider. Er denne sidste betegnelse mere end tydelig nok, så kan der heller ikke godt tvistes om de andre: ulve er selvfølgelig et fjendtligt væsen.

Udenfor Norden træffes tilsvarende navne hos Englændere og Amerikanere: the sun-dogs, sin-dogs, weather-dogs opgives som navn på regnbuefarvede lyspiller i luften; den skotske fisker tror, at det er en falk som jager efter solen. I England kendes også *moon-dogs*, tætte skyer omkring månen[1].

---

[1] Molbech, Dansk dialektleksikon, s. 533 (fra Sælland o. 1720); E. T. Kristensen, Jyske folkeminder, IV 365 (191), 369 (242), IX 23 (224); sa. Skattegraveren VII 143 (707—8); Cavallius, Wärend I 286; Åsen, Norsk ordbog (solulv); Rietz, Sv. dialektleks. 652 (opfattet som »den ring som stundom omgifver solen«); Árnason, Ísl. þjóðsögur I 658 (Maurer, Isl. sagen 185; Liebrecht, Zur volkskunde, 368); Folklore journal V 191 (Cornwall); Folklore II 470 (a falcon hunting the sun); American folklore IV 122; Gutch, County Folklore II 43 (the moon dogs are about); jf. Feilberg, Jysk ordbog (»galle« og »solulv«). I Schwaben tror man, at »drei sonnen zur gleicher zeit am himmel« varsler krig (Busch, Dtsch. volksglaube, 254), men man kender intet til, at det er vilddyr.

Så vidt når vore nordiske kilders vidnesbyrd; vi skal nu vurdere deres betydning for opfattelsen af ragnarok. Både efter Grimnesmål og efter den nyere folketro i Nordens forskellige lande er ulvene ved solen ikke en art af væsner, der först kommer til stede ved ragnarok; tværtimod følger de hver dag med solen, og det er altså på denne deres daglige vej, at de en gang når at sønderrive den. Hermed er det klart, at deres gerning udelukkende er at sønderrive solen; den opgave er de i egenligste betydning naturbundne til at udføre. De er ikke identiske med noget af uhyrerne i den store gudekamp, og det vil være i strid med deres mytiske livskald at tænke dem indlemmede i jættehæren på Vigridsletten. De står altså med en vis grad af uafhængighed overfor de andre ragnarokforestillinger. Hvis de var skabte ud fra forestillingen om et sidste slag mellem guder og jætter, havde myten om dem nødvendig fået en anden skikkelse.

På den anden side er natursammenhængen ikke tilstrækkelig til at forklare solulvenes mytiske betydning. Når man ser et lysvæsen i nærheden af solen, er det ikke dermed givet, at det er fjendtligt, og selv om man i kraft af en udpræget dualistisk verdensopfattelse antager dette, er der endnu langt til at vente solens undergang og at göre dette til et af de vigtigste motiver. Hverken i mytesystemet eller i naturopfattelsen er der tilfredsstillende forklaring på de nordiske solulves rolle i ragnarok.

Derimod kan man umulig unddrage sig fra deres sammenhæng med mytiske forestillinger hos de nærmere og fjærnere beslægtede folkeslag. Det er en ganske almindelig tro, at månens og solens formörkelser skyldes overfald fra et eller andet uhyre, som sårer eller opsluger himmellegemet[1].

[1] Den efterfølgende redegörelse er bygget på en grundig afhandling af dr. Rich. Lasch »Die finsternisse in der mythologie und im religiösen brauch der völker« (Archiv für religionswissenschaft, III, 1900, s. 97), hvortil kommer meddelelser om europæisk folketro fra dr. H. F. Feilberg.



Denne tanke møder hos de fleste af Europas og Asiens folk, samt hos adskillige stammer blandt Negere og Indianere. I mange overleveringer og optegnelser (saaledes fra Irer, Walliser, Littuer, hos Norditalienere i 5te årh., hos de nylig kristnede Tyskere osv.) betegnes himmelvæsnernes fjende blot som uhyre eller trold i almindelighed. Efter et fransk (tysk, rumænsk) ordsprog er det ulven eller ulvene, som en gang vil æde månen. Hos Sydslaver og Madjarer kender man en drage, der fremkalder sol- og måneformörkelser; men dens navn vrkolak (ɔ: varulv) viser, at den egenlig er en ulv, og således er den endnu i rumænsk (Am urquell, VI 91). I øvrigt varierer betegnelsen af uhyret alt efter de stedlige naturforhold eller smagsretninger: i Indien en drage eller en trold som rider på en løve, i de buddhistiske lande en drage, på alle de sydasiatiske øer en uhyre slange; sydamerikanske Indianere tror derimod, at det er kæmpestore hunde, der forfølger månen og sønderriver den, eller at »jaguaren har ædt solen«. Formörkelses-uhyrets særlige skikkelse af ulv er begrænset til Mellemeuropa (tysk, rumænsk, sydslavisk); jævnsides med den optræder i alle de østlige lande dragen, et dyr der dog kendelig er yngre i folketroen.

Hos alle disse folkestammer og hos endnu flere kommer menneskene i stærkeste sindsbevægelse ved at se formörkelsen; de råber og larmer for at drive det onde bort, og de venter sig den værste ulykke eller undergang, om det ikke skulde lykkes dem at befri sol og måne.

Den nordiske forestilling om solulve er ganske vist knyttet til et andet naturfænomen end formörkelsen; men den må hænge sammen med det almindelige sol- og måneuhyre. Herom er forskerne enige; og om det tiltrænges, vil yderligere støtte for denne sammenhæng kunne fremføres[1]. Derimod

[1] Jeg henleder opmærksomheden på følgende glosse i et gammelt kroatisk skrift: »Jagende skyer kaldes af bønderne vlkodlak, og når solen eller månen formörkes, siger de, at vlkodlak'erne har ædt dem« (Archiv für slav. philol. V 91). Skönt det ikke er mig

synes man ikke i samme grad at være klar over, at verdens ødelæggelse ved et fjendtligt uhyre — selve ragnarok-forestillingen — hænger sammen med denne tro. Frygten for hele verdens undergang er — efter de rejsendes sigende — grunden til de mange vilde folkeslags sindsbevægelse og larmen ved formörkelserne; i enkelte af meddelelserne findes det meget tydeligt udtalt. Arhuaco-stammen på Nevadabjærgene i Nordamerika tror, at hvis det lykkes trolden at opæde månen, »da vil hele verden gå tilgrunde«. Cakchiquel-indianerne i Guatemala opfatter formörkelserne som solens og månens kamp med hinanden; morgenstjærnen søger altid at adskille de kæmpende, men hvis det ikke lykkes for ham, »da vil verden gå til grunde og alle mennesker uddø«. Overgangen fra dette »hvis« til en bestemt spådom om at ulykken vil indtræde, er derimod fuldbyrdet hos de mellemeuropæiske folkeslag. Littuerne tror, at formörkelsen skyldes en trold, Tiknis eller Tiklis, der angriber solens vogn; derfor skælver menneskene for, at solen skal gå til grunde; det er længe blevet hindret, men ved verdens ende må det dog ske. Tyskerne i Kärnten forklarer på samme måde solformörkelsen som en drages kamp med solen; og når det en gang lykkes dyret at overvinde den, da indtræder verdens ende[1].

helt klart, hvad der menes med »jagende skyer«, kan der i alt fald ikke være tvivl om at formörkelsesulvene er blevne knyttede sammen med et dagligdags og synligt fænomen på himlen. (Skulde det muligvis være det samme fænomen som de stormvarslende nordiske lyspletter i skyerne, »solulvene«, som den kroatiske forfatter ikke har opfattet tydelig nok?)

[1] Zeitschrift für mythologie, IV (1859) 411 nr. 9 (ikke omtalt i Laschs afhandling). Den littuiske tro kendes af Narbutts store værk over Littuernes gamle kultur, citeret hos Grimm, Myth III 207; det er forøvrigt en kilde af meget tvivlsom pålidelighed (selv om nærv. efterretning om soltrolden synes ægte), Tiklis er i ældre kilder navn på en guddom for kornets trivsel (Usener, Götternamen, s. 103). De tilsvarende indianske forestillinger hos Lasch s. 106—7, jf. 113. Når Lasch s. 137 tillægger oldtidens Kelter den samme lære, beror det på, at hans hjemmelsmand (Eckermann, Religionsgeschichte III 1, 58) lægger mere ind i sine kilder, end der strængt taget står i dem.

Disse mellemeuropæiske forestillinger ligger så nær som tænkeligt ved de nordiske solulve i ragnarok; forskellen er kun, at Nordboerne ikke knytter dette mytemotiv sammen med formörkelsen. Måske er grunden dertil den, at man har henført solulvene til et andet og i Norden langt hyppigere fænomen. Måske er det sket ud fra eddamytologiens tilböjelighed til at udskille sine skikkelser fra den synlige natur[1].

Spörger vi atter, om solens opslugning her hos Nordboerne hører med til noget mytologisk system, da kan Vafþr. give os svaret. Her forekommer side om side menneskeparret, som overlever fimbulvinteren og føder nye slægter, og solens datter, der giver sig til at vandre sin moders veje. Den indre sammenhæng imellem dem er let at fatte: fimbulvinteren indtræder, fordi solen er opslugt af ulven, og den svinder atter, fordi solens datter er vokset til og overtager sin moders varmende og velgörende virksomhed. Således bliver solens opslugning årsagen til ragnarok, og dens fornyelse bliver indledning til det nye verdensliv.

6. Verdensbranden.

Verdensbranden er af alle forskere siden Snorres dage betragtet som væsenligt handlingsled i ragnarok, ja som den

---

[1] Man må da sammenligne dette tab af naturbetydning med et ganske lignende forhold. Det er en ret udbredt forestilling, også forekommende i Danmark (DgF. II 417 og Feilberg, Ordbog II 659 b, l. 46), at hekse kan hente månen ned ved deres trolddom. Denne forestilling synes at stride mod al erfaring; men hos oldtidens Grækere finder vi ikke blot denne forestilling, men også dens årsag i naturen: formörkelsen tros fremkaldt ved, at nogen har taget månen bort til egen brug. Den samme tanke genfindes hos jordens lavest stående folkestamme. En gammel Australneger gav den oplysning om solformörkelsen, at hans sön havde gemt solen for at drille en af sine stammefæller. Hos de Danskes nærmestes naboer i syd, Sakserne, fandtes den samme tro; i anledning af solformörkelsen 989 søger biskop Thitmar af Merseburg at »overbevise alle kristne om, at det ikke var sket ved onde kvinders forgörelse« (Lasch, s. 136. 99. 138 jf. 144).

egenlige tilintetgörelse af verden. Denne opfattelse hviler alene på Voluspås autoritet; og imod den står ikke mindre vægtige vidnesbyrd. Vafþr. lader sin menneskeslægt lægges øde af fimbulvinteren og atter trives, da den er omme og en ny sol skinner; »Surts lue« hjemsøger kun gudernes boliger. Lignende gælder om Arnor jarleskjalds skildring af ragnarok; ganske vist er hvert enkelt træk kendelig lånt fra Voluspå, men det vigtigste, ilden, er ikke medtaget: han har oversat völvespådommens farverige billeder til en mere nordisk undergang i hav og mörke.

Voluspå står ene med den modsatte opfattelse. I Kormaks elskovsvers findes dog en flygtig hentydning (»de hede klipper«) vel at mærke indbragt ved en tekstrettelse af S. Bugge; i den overleverede tekst står der: heitask hellur fljóta, klipperne truer med at flyde, klipperne skal flyde.

For den fuldstændige verdensbrand må da Voluspå bære ansvaret. Og når vi ser tilbage til den række af skjaldekvad og vidnesbyrd fra folketroen, der opfatter verdens undergang som en vandflod, må vi betegne Voluspås lære som en særmening af yderst begrænset udbredelse. Den gængse tro kender ingen brand af jorden, men vel en Surts lue i gudeverdenen. Det er denne gængse form, Surtsluen, der först må sysselsætte os.

Man vil lægge mærke til, at verdensbranden ganske savner den underbygning af naturindtryk, som støttede både fimbulvinteren, jordens synken i hav, og solulvene. De nordiske lande — fraregnet det sent bebyggede Island — bærer ikke vidnesbyrd om en ildmasse, der truer den menneskeboede jord med fortærelse, og ingen ildjætter i den nordiske mytologi ligger daglig på lur efter guder og mennesker.

Derimod optræder verdensbranden i de religiøse forestillinger hos en mængde andre af jordklodens folkeslag; hos Kelter, Hinduer, Perser, til en vis tid også hos Jøderne, og endelig hos de kristne. Efter Persernes lære tændes jorden i brand, da en stjærne — en komet — falder ned på den,

og i denne mægtige renselsesild udbrændes alt det onde, og kun de gode overlever den. Verdensbranden optræder ligeledes i den sene jødedom, og den ledsager kristendommen omtrent lige fra dens begyndelse af. Snart er det Herrens engle, snart er det Kristus, der bringer ild til jordens ødelæggelse eller dens lutring. Hos Hinduerne er den gjort til led i det store drama, hvor skaberen opløser sit eget værk, for at kunne synke hen i sin drömmende dvale; men de enkelte træk er kraftige nok og i virkeligheden ganske selvstændige. Når jorden ældes og det levende aftager i kraft, visner det hen for solens stråler, den bortdamper alt vand, og til sidst tænder den, hjulpen af planeternes hede, jordkloden i brand. Eller det hedder: under verdensbygningen ligger slangen Sesha, jorden eller underverdenen støttes på dens tusende hoveder; når den løfter et af dem, bliver der jordskælv. Når verdensløbet er til ende, ånder den ild og opbrænder underverdenen, jorden og de nedre himle med den egenlige gudekres. Endelig møder vi hos druiderne i Frankrig den lære, at verden skal forgå »ved ild og ved vand«; og i de ældste irske spådomme møder samme motiver (ovenfor s. 184 ff.). Sandelig, den gamle danske sagnfortæller havde ret — også på anden måde end han mente —, da han sagde at alle andre lande skulde tilintetgöres ved ild og kun vort land ved vand.

Det kan indrömmes, at flere af disse lærdomme er betingede af en höj religiøs udvikling, eller endog af teologisk spekulation; men i andre af dem vil vi dog kende simple natur- eller mytemotiver. Desværre kender vi ikke sikre enkeltheder ved den keltiske verdensbrand. Hvis de middelalderlige irske traditioner står til troende, er det en ild, der regner ned fra himlen og som en løbeild farer tværs over landet — altså mindende om »Surts lue«, der afsved asernes boliger. Men vor faste viden er indskrænket til det blotte faktum, at en sådan tro på verdensbranden forekom i

Mellemeuropa på den tid, da den keltiske stamme øvede stærkest indflydelse på Nordens kultur.

Med denne baggrund er Nordboernes lære om Surt mere forståelig. For den bedst hjemlede forestilling i vor oldtid eksisterer storbranden ikke som naturmotiv; man venter ikke at ilden vil ramme jordkloden, ligesom man heller ikke møder naturfænomener, der fremkalder sådan forestilling. På den anden side lader Surts skikkelse som den store opbrænder sig ikke løsrive fra den vidt udbredte forestilling om en verdensbrand. I stedet for naturindtryk viser han os tanken som plastisk udformet. Ikke den umiddelbare frygt for storilden har bevaret Surt i den nordiske overlevering, men den omstændighed at han var fast indlemmet i en betydningsfuld og vældig myte om asernes sidste store strid mod jættehæren. Man kan se i vore kilder, hvor lidt naturindtryk der er blevet tilbage. I Vafþr. afbrænder Surts lue ikke hele verden, ikke engang hele guderiget, men kun boligerne, ligesom en jordisk modstander efter sejren hærjer i det fremmede land; derfor er det også en let sag for de unge guder at bygge deres fædres »helligdomme« på ny. Ødelæggelsen ved ild, der efter sit væsen er et naturmotiv, er på nordisk grund bleven indskrænket til gudesagnene; den er bleven indkapslet i mytologi. Mytens oprindelige spire skal da næppe søges i Norden; og dermed må vi foreløbig standse vor undersøgelse. Verdensbranden er en forestilling, der er fælles for en ikke lille gruppe af Asiens og Europas gamle kulturfolk; men udformningen er så forskellig, at det står som uvist, om vi kan forfølge en historisk sammenhæng igennem hele rækken.

Vi skal derimod prøve, om man kan komme nærmere til oprindelsen af »Surts lue« ved at granske hans plads indenfor ragnaroks andre gudemotiver. Også til den mere fysiske verdensbrand i Voluspå vil vi komme tilbage, men i forbindelse med andre motiver, der er ejendommelige for dette digt.



7. *Andre naturmotiver.*

I det vers, hvori skjalden Kormak udtaler sin elskov til Steingerd (ovenfor s. 176), er der et udtryk, som trænger til nærmere forklaring: »Stenene skal flyde på vandet så let som korn, jorden skal synke osv., förend der fødes en mø så fager som Steingerd«. Ved siden af det kendte motiv, at jorden synker i hav, optræder her et nyt, at naturens sædvanlige orden og love ophæves.

I Nestors russiske krønike fortælles der om den fred, som den nordisk fødte kong Vladimir af Kijev skal have sluttet med Bulgarerne »indtil sten begynder at svømme ovenpå vand, og humle begynder at synke til bunds«. I et par danske folkeviser, om Svend Vonved og om Svend i Rosensgård, spörger moderen sin sön om, når hun skal vente ham tilbage, og han svarer »når stenen tager til at flyde, og ravnen tager til at hvidne«; og visen udtaler, at dette aldrig vil ske.

Lignende tanker træffes rundt omkring i folkelig digtning, dog i reglen ikke med så stærk bevidsthed om et ragnarok. Selve Kormak siger ved en anden lejlighed til sin elskede, at alle åer skal rinde op i landet, förend han kan glemme hende. I alskens folkeviser — beslægtede med de nysnævnte eller fjærntstående — findes den samme tanke: når sol og måne danser sammen på grönsværen, når alle vande mødes, når åerne rinder op ad bjærget, osv. Karakteristisk for den hele kres af udtryk er det, at de aldrig henter deres æmner fra de pågældende folkeslags religiøse forestillinger om verdens sidste tid[1]. Derfor er det mærke-

[1] Bugge i Årb. 1889, 7; Danm. gl. folkev. VI 143—44; Child, Popular ballads, II 437; Nestors russiske krønike overs. af C. W. Smith, s. 70. Som et eksempel på den almindelige utilböjelighed til at blande mytologi ind i denne situation kan jeg nævne det store indiske heltedigt Mahabharata, der ellers er ivrigt nok i at omtale den fremtidige verdensbrand osv.; men da Krishna skal trøste sin hustru med, at han skal hævne hendes krænkelse, siger han ganske umytologisk: »Selv om Himalaya skulde skifte plads og himlen falde ned, kan mine ord aldrig være forgæves«.

ligt at se den lethed, hvormed en Nordbo i 10de årh. kan blande dette træk ind blandt de almindelige ragnarokmotiver. Følelsen for ragnarok som den almindelige opløsningstilstand er stærk nok til at drage dette nye, mere spekulative træk til sig.

Udenfor Kormaks digt har jeg kun truffet den bevidste overgang til ragnarok i en del opskrifter af den nordiske folkevise »Svend i Rosensgård«. Fremfor alle gælder det om vor sællandske overlevering (DgF. 340 A), som har en for den ejendommelige række af vers; sönnen svarer, at han ikke vil komme tilbage, förend alle kvinder bliver enker, alle mænd er døde, huse og gårde står øde (her følger så de kendte sætninger: når ravnen er hvid og svanen sort, når fjeren synker og stenen flyder, hvortil der yderligere föjes: Når vi ser havet brænde) og endelig følger som afslutning på det hele: »Når vi ser verdens ende«. Denne stroferække synes at være ret gammel, da der findes genklang af den i opskrifter fra Småland og Bleking[1]. Et par andre opskrifter, svenske og finske, har den samme slutlinje i mere religiøs form: »När som domen kommer« o. l.[2].

Der synes hos den nordiske eller danske almue at have været noget af den samme tilböjelighed til at se livet med verdensundergang som baggrund, — der er så karakteristisk for den norröne digtning i vikingetiden. Derimod lader denne vise sig ikke føre som vidnesbyrd om, at visse træk fra det hedenske ragnarok er bevarede ned i tiden; den bygger på de folkelige forestillinger om »verdens ende«, hvori vel enkelte hedenske træk er sunkne ned, men som dog væsenlig

[1] När blir kyrkan (!) enka? Jo innan verldens ända (Arwidson 87 A 18; Sv. landsmålen VII, 6, s. 17). Måske det også er denne tanke, som skjuler sig i en svensk opskrift fra 17de årh.: Hwart hahr du åhrnat ländä? Diit verlden hahr ehn ända.

[2] En utrykt tekst fra Småland har helt ombyttet den oprindelige stroferække med sådanne udtryk: När dagarne få ända, När verlden blir till intet, När vi skall fram till domen.

grunder sig på de europæiske folks fællesgods af sagnmateriale (verdens tilbagegang, og det sidste slag). Derimod findes de kristne dommedagsforestillinger slet ikke eller kun ganske svagt i folkedigtningen fra de nordeuropæiske folk.

Den måde, hvorpå »naturlovenes ophævelse« fremtræder hos Kormak og i folkeviserne, gör, at man ikke kan betegne dette motiv som et fast led i den egenlige verdensødelæggelse, men kun som en forestilling, der lejlighedsvis nærmer sig til ragnarok og forstærker bevidstheden om den almindelige verdensopløsning.

Vi ledes derved til at spörge, om der overhovedet gives andre ragnaroksmotiver for menneskeverdenen end de tre eller fire, som nu er drøftede i de foregående afsnit. Himmelhvælvets bristning omtales kun i Voluspå og i dets genklange hos Arnor og i Vǫluspá en skamma. Bjærgenes sammenstyrtning kan snarere gælde som fælles for flere kilder: i Voluspå »styrter stenfjælde« (grjótbjǫrg gnata), hos Kormak »føres de store fjælde ud i det dybe hav«. Men Kormak tænker sig det kun som en nærmere omstændighed ved jordens synken i hav; Voluspå bruger det derimod til udmaling af jætternes fremtumlen. Begge steder er det altså et bimotiv, der blot tjæner til at forstærke indtrykket af forvirring og opløsning. Også den norske skjald, en mand fra Telemarken, der har forfattet Bråvallakvadet ved år 1066, har haft en slags forestilling om ragnarok som en stor sammenstyrtning, siden han ligner sammenstødet af Hrings og Harald Hildetands uhyre hære med selve verdens undergang.

Bråvallakvadets hentydning til ragnarok foreligger kun i Sakses ordrige gengivelse (8de bog, s. 388): Crederes repente terris ingruere cælum, sylvas camposque subsidere, misceri omnia, antiquum rediise chaos, divina pariter et humana tumultuosa tempestate confundi, cunctaque simul in perniciem trahi. Selve det norske kvad kan umulig have indeholdt så mange træk. Sakses betydning svækkes yderligere ved den stærke genklang af klassiske motiver (antiquum chaos redire, repetere; se Stephanius, Notæ uberiores 175; jf. misceri omnia, Salust 2, 4).

For øvrigt må det mærkes, at de to kvad, der bruger ragnarok til billede på menneskelige forhold (Bråv. og Atlam. 22), begge tilhører en kristen tid og derfor er af så meget mindre kildeværdi. For Bråv. synes forbilledet — her ligesom på flere steder — at måtte søges i Helgakviða, hvor der (v. 28) bliver et brag, som om bjærge og brænding skulde styrte sammen. Der kan med grund rejses tvivl om, at disse sammenligninger er groede på rent nordisk grund. I en irsk heltesaga bliver der et drön ved skibenes stød imod land, så at folkene i borgen ikke véd, om det er et jordskælv, eller om det er Leviathan, der søger at sønderknuse jorden med slag af sin hale, eller om det er fjenden der kommer (Zeitschr. f. vergl. sprachf. XXVIII 559; jf. Bugge, Norsk sagafortælling i Irland, s. 90).

Hvor lidet udformede disse forestillinger er, mærker man også derpå, at de aldrig berøres ved verdensfornyelsen. Der er ingen efterretninger om, at guderne dannede en ny Midgård, eller at den bristede himmelhvælving erstattes med en ny.

Man kunde måske finde et nyt ragnaroks-motiv i Helgakv. Hund. II 40, hvor tærnen spörger, om det er ragnarok, siden de døde kommer ridende. Men ved simpel eftertanke kan man sige sig, at de døde kæmpers tilbagevenden fra Valhal ikke indgår i nogen traditionsmæssig handling; det er kun et öjeblikkeligt udtryk for overraskelsen ved at se brud på verdensordenens almindelige gang. Heller ikke vil man kunne finde nogen parallel hertil i Voluspås »troða halir helveg« (opfattet med Sv. Grundtvig, Sæm. Edda [2]189, som: helboerne træder helvejen tilbage til menneskeverdenen); ti her tales jo om noget ganske andet end i Helgakviða, nemlig at dødningerne sammen med de andre beboere af troldeverdenen hjemsøger Midgård som hærjende fjender.

Det negative resultat af vor søgen på disse punkter tjæner til yderligere at styrke det standpunkt, vi hidtil har vundet: at der gives et lille tal af almen kendte og i sig selv stærkt karakteristiske ragnaroks-motiver, og at der i øvrigt kun findes en mere vag forestilling om alle tings fremtidige opløsning eller undergang.

III. Gudernes kamp.

8. *Begrebet »ragnarok«.*

Hvor ofte der end hentydes til jordens ødelæggelse, er det dog endnu langt hyppigere, at der peges frem mod gudeverdenens undergang. Og mens jordødelæggelsen famler mellem forskellige naturmotiver, er der langt större enighed mellem kilderne om gudetilintetgörelsen i dens hovedtræk. I begge disse henseender bliver gudernes fald hovedpunktet i ødelæggelsen. I overensstemmelse hermed bærer hele katastrofen navn efter dem: *ragna røk*, »gudernes sidste skæbne«, »gudernes afslutning, endeligt«. Ordet anvendes endogså om den jordiske verdens opløsning eller ødelæggelse (H. Hund. II 39; Atlam. 22). Kun en eneste gang forekommer *aldar røk* »verdens sidste skæbne« (Vafþr.), og *aldar rof* »verdens ødelæggelse« (H. Hund.); dette sidste anvendes kun til afveksling med den egenlige betegnelse *ragna røk*.

Hvis man kunde være i tvivl om, at de gamle skjalde virkelig har ment det som gudernes undergang, må denne tvivl forstumme ved et blik på de sætninger, hvormed eddakvadene omskriver dette begreb:

»når guderne dør«, *þás regin deyja* (Vafþr.).
»indtil guderne ødelægges«, *unz um rjúfask regin* (Vafþr., Lokas. 41, Fjǫlsv. 14, Sigrdr. 19).
»indtil ødelæggerne kommer i ragnarok«, *ok í ragnarøk rjúfendr koma* (Vegtkv.).

Dette er det store nordiske ragnaroks-problem: en verdensafslutning, der först og fremmest er gudernes undergang. En stejl modsætning til den kristne lære, der samtidig rådte i de sydlige og vestlige lande, og som besang dommedagen som Guds store sejr over djævel og trolde. Én ting er sikker, at de, der har forklaret det nordiske ragnarok som opstået af kristne forestillinger, ganske har undervurderet grundpræget i alle vore mindesmærkers opfattelse. Langt sværere

er det at sige, hvorledes den nordiske myteverden har skabt en gudekamp med modsat udfald af det, der findes hos andre folkeslag. Vi giver os derfor i kast med de enkelte motivers historie, for at se om den ikke kan føre os nærmere til løsningen af problemet.

9. *Den nordiske gudekamp.*

Den store gudekamp står ret klart for os ved hjælp af de mange overleveringer. Det er den samlede flok af guder, der holder hærslag med sine modstandere. Selve den plads, hvor de skal mødes, er allerede udset; i flere mytologiske digte rettes der spörsmål om dens navn og dens nærmere beskaffenhed. Vafþr. omtaler den som en stor slette, hundrede mil lang og lige så bred, og giver den navnet Vígríðr (ɔ: den hvor der rides til kamp). Fåvnesmål tænker sig pladsen omflydt af vand, som en »holm«; fra asernes bolig rider man til den over broen Bilrost. Kvadet giver den navn af Óskópnir (ɔ: den ikke skabte); formodenlig tænker digteren sig, at den förste dannes ved den tid, da der er brug for den til den sidste store kamp. Digteren synes at tænke sig den udenfor Asgård, vel snarest bygget ud i luftrummet.

Her står da hærene mod hinanden. Det ene parti udgöres af »aserne«, »alle guderne«, »de milde guder«, som nu skal lege spydslegen med deres bitreste modstandere (Vþr., Fáfn.; jf. »når guddommene dør« Vþr.). Også einherjernes skare drager ud med til kampen; Odin har længe øget den med de bedste kæmper, fordi han havde mødet med ulven for öje (Eiriksmål). Digterne maler i kraftige farver, hvor vældige hobe der drager ud til dette stævne: Valhals porte er bygte så store, at 800 kæmper kan gå jævnsides, når de skal ud at strides med ulven, men af sådanne porte er der 540 (Grimn.). Eller: da asernes tætte skarer rider over broen Bilrost, brister den under dem, men de svømmer frem

til striden[1]. Odin må tænkes som hærens fører; det fremgår bl. a. af den rolle, som einherjerne spiller. Ellers nævnes som deltagere i kampen Vidar, Thor og Fröj.

Overfor de milde guder står den jættemagt, der er færdig til at fælde dem. Som fører af den hele mængde nævnes Surt. De løsslupne uhyrer, fremfor alt Fenre og dernæst Loke, har plads i den. I øvrigt står billedet af denne hær ikke så klart i kilderne som det af asernes skare. Den omfattende betegnelse for dem er kun »ødelæggerne« (rjúfendr, Vegtkv.); »Muspels svende« (eller »sönner«) forekommer dog også som typisk betegnelse for fjendehæren (»når Muspels sönner rider over mörkskoven«, Lok.). Om jættehærens vej til kamppladsen har man — ligesom på adskillige andre punkter — to modsatte forestillinger: en landopfattelse og en søopfattelse. Lokasenna lader Muspelsvendene ride over mörkskoven, altså drage til lands gennem de vidtstrakte skove, der skiller jætterne fra gudeverdenen. Voluspå er som sædvanlig den, der har sømotivet: »Muspels mænd kommer over hav, Loke styrer«[2].

Det er altså kun ganske få og ret vage hovedmotiver, der kan betegnes som den for Nordboerne fælles opfattelse af ragnaroksmødet. Voluspå går derimod langt stærkere i enkeltheder; den fordeler troldehæren i tre skarer, der kommer hver fra sit verdenshjörne førte af jætten Hrym, af Loke og af Surt. Digtets skildring lader sig dårlig forene med det fra flere sider hjemlede træk, at Surt er hele hærens

[1] Dette vers (Fáfn. 15) er misforstået af Snorre og hans mange efterfølgere, som om broen bristede under Muspelssönnerne; men 1) Muspelssönnerne har ikke været nævnte, og sproglig kan »þeir« ikke gælde andre end de nylig nævnte »æsir«, 2) Bilrost, asabroen, himmelbroen, bruges altid om den bro, der forbinder Asgård med den øvrige verden; det er en ganske urimelig tanke, at den skal føre fra Muspelsönnernes bolig (af Snorre tænkt som værende i himlen) til kampvangen.

[2] Om ordet Múspells se ndfor § 11.

fører; i hvert fald strider Muspelfolkenes komme over havet med ridtet gennem mörkskoven.

Kampen ender med gudernes fald. »Guderne dør,« hedder det rent ud i Vafþr. Kvadet lader Surt som sejrherre hærje gudeboligerne; Voluspå véd, at efter Thors fald hærjer dødningerne menneskeverdenen[1]. Alene de få unge guder af den fremtidige generation omtales efter dette som levende.

Hvorledes foregår da i sine enkeltheder den store opgörelse mellem de hjælpende og de ødelæggende magter?

Her møder det forhold, at et par enkelte, nöjagtigere to optrin træder klart frem, medens alt det øvrige bliver temmelig stærkt i skygge. Det er Odin, ulven og Vidar, og i noget ringere grad Thor og Midgårdsormen.

Intet punkt i ragnarok er bevidnet fra så mange sider som det, at »Odin skal møde ulven«; også einherjerne følger ham i denne strid (Grimn., jf. Eir.). Da er det, at »Friggs anden sorg kommer,« »hendes husbond falder« (Vspå), »ulven sluger alfader« (Vþr., Lok.). »Fenresulven løber frem med opspærret gab«, siger Snorre, »underkæben langs med jorden, og overkæben ved himlen«. Men Vidar træder frem for at udføre den faderhævn, han længe har kendt som sin opgave (Grimn.); han flænger gabet op på uhyret (Vþr.). Den senere islandske tradition (og muligvis også den danske folketro) har udmalt dette nærmere med sagnet om den tykke sko, der er dannet af alle bortkastede skoflikker, og hvormed han træder i ulvens gab. Vikingetidens vesterlandske billedværker fremstiller dette optrin, hvor guden sætter sin fod på dyrets kæbe (ovfor s. 161—63). Kun Voluspå har et andet billede — nok så ædelt, men mindre karakteristisk —, at han støder sit sværd i dyrets hjærte.

Thor strider mod Midgårdsormen; han dræber den, men går kun ni skridt fra ormen, för han selv segner død om.

---

[1] *halir* opfattet som »helboer« (Grundtvig, Sæm. Edda, s. 189.)

Således lyder den eneste virkelige beretning om Thors optræden i kampen, — den der findes i Voluspå. Vafþr. har kun den antydning, at Thor bukker under efter hård kamp og efterlader Mjølne som sin arv (Vingnis at vígþroti, »da Thors ævne til kamp er svundet«). En normannisk kirkekapitæl fra 11te årh. viser os den skæggede gud med hammeren i stid med en drage; billedet må sikkert tolkes som Thor og Midgårdsormen i ragnarok (ovfor s. 163).

Overfor denne fremstilling står en anden, men kendelig svagere antydning af, at Thor kæmper med Fenresulven. Det er Loke, der i Lokasenna spotter ham: »Da har du lidet mod, når du skal stride med ulven, og han sluger Sejrfader hel.« Det er ikke engang vist, at digteren bygger på en bestemt forudsætning af kampen imellem disse to; måske nævner han kun ulven som asernes mest truende fjende. Man sammenligne det ganske tilsvarende sted i samme digt, hvor Fröj trues med »når Muspels sönner rider over mörkskoven«; intet af stederne forsyner os med en ellers ukendt detaljeviden, men dvæler alene ved ragnaroks velkendte hovedtræk[1]. Thors kamp med ulven må i hvert fald være udelukt for alle dem, der kendte Vidars sejr over den; ti hvis Thor har sejret over dyret, bliver der intet for Vidar at göre; og at Thor skulde falde uden at göre jætterne nogen nævneværdig skade, lader sig ikke forene med hele hans plads og betydning i den nordiske mytologi.

Skönt der ikke kan anføres andre sikre kilder end Voluspå, bærer Thors kamp med Midgårdsormen dog indre præg af at være en væsenlig del af det nordiske ragnarok. Sammen med Odin-Vidar-myten danner dette optrin et overmåde karakteristisk hele: Odin falder for Fenresulven, men

[1] En anden hjemmel derfor har man ganske vist i Voluspå efter læsemåden i Codex Regius: »þá kømr inn mæri mǫgr Hlóðynjar, gengr Óðins sonr við ulf vega«; men i Snorra-Eddas tekst af samme kvad henføres ordene »gengr Óðins sonr við ulf vega« til Vidar, og dette er sikkert det rigtige.

hævnes af den unge, hidtil uforsøgte gud; Thor må som poetisk modstykke stride imod et andet uhyre, og han må falde, idet han bliver sin fjendes banemand. Også fra den øvrige myteverdens standpunkt er dette den eneste tilfredsstillende løsning. Thor, der er jætternes gamle og farlige fjende, må have en bestemt gerning i ragnarok; og som Midgårdsormens gamle fjende må han særlig opsøge den. Endelig vilde hans begreb som den stærke gud ophæves, hvis han bukkede under i kampen; og det vilde endnu mere ophæves, hvis en anden var hans hævner. Der er da kun én udvej: han må møde den störste fjende, »hele jordens omspænder», han må dræbes af ormen, samtidig med at han fælder den, og han må — for at understrege sejren — leve så længe, at han ser ormen død for sine fødder.

For alder og folkelig ægthed i Thors sidste kamp med Midgårdsormen taler endvidere dens lighed med andet sagnstof. Beovulf fælder på samme måde dragen, og stående foran det døde dyr udånder han selv, brændt af dens luer. I et nyere engelsk sagn fra Herfordshire er der en dødsdömt forbryder, som fælder dragen ude i floden Lug, men selv dør af dens giftige ånde (Hartland, Legend of Perseus, III 54). Da en lindorm lagde sig om Århus domkirke, lod en mand sig hejse ned til den skjult i en glaskiste; det lykkedes ham at stikke dyret ihjel, men han blev kvalt i dets blod, eller — som andre fortæller — i sin dødskamp knuste det kisten med et slag af sin hale. Efter anden beretning var det en væbner, der skød den med pil, men da han red tilbage forbi det døde dyr, faldt han død til jorden[1]. Den ejendommeligste form af dette motiv er dog tyrens kamp med lindormen. Ved mange kirker rundt om i Danmark fortælles det, at en lindorm havde lagt sig udenom eller foran kirken, og at man först fik bugt med den, da man op-

---

[1] Thiele, Danm. folkesagn II 285; E. T. Kristensen, Jyske folkeminder, III 86. VIII 62.

fødte en tyrekalv med mælk i tre eller syv år, og så sendte den imod udyret. Den stangede lindormen ihjel, men selv var den »så overspröjtet af edder, at den døde straks efter.« Enkelte opskrifter fortæller dette endnu mere i enkeltheder. Ved Hvalsø kirke på Sælland gik tyren ikke længere end til den gamle stenkiste, der nu kaldes Tyrebro, för den styrtede død. Et sagn fra Brande kirke, som siden skal omtales nærmere, handler om to tyre, der får livet taget af lindormen, men selv er »så ilde medhandlede, at de kuns kan gå, den ene syv og den anden ni skridt derfra, förend de synker livløse til jorden.« En mærkelig lighed med Voluspå, hvor Thor også går ni skridt fra den dræbte orm, för han segner! Der er naturligvis også fjærnere stående varianter, såsom at tyren styrtede død, da den kom til vandet og drak, eller at den var så rasende af sine sår, at de måtte skyde den oppe fra kirketaget af (alm. på Sælland). Sagnet er i Danmark meget almindeligt, men det er tvivlsomt, om det hører til de ældste. Det er næsten altid knyttet til kirkebygninger; hyppig indeholder det forklaring på et udhugget ormebillede eller på en tilmuret kirkedör. Det findes, så vidt jeg véd, ikke i noget af de omliggende lande; derimod er det, i en lidt afvigende form, ret velkendt i Alperne. I Wallis er det en stor underjordisk slange (ouivra), som den pansrede tyr, opfostret med mælk i syv år, tager af dage, men den dør straks efter af udmattelse; i Tirol og i Uri er der en hyrde som døber et lam, men som følge deraf bliver det til et frygteligt uhyre, der gör græsgangene usikre; tyren opfødes i syv eller ni år, og de styrter begge døde om, eller tyren når kun ned til bækken for at drikke, inden også den styrter død[1]. I en sællandsk tekst hos Jens Kamp (Folkeminder, s. 260) er det en tjænestepige, der føder

[1] Revue des trad. popul. VI (1891) s. 351, = Zs. vereins volksk. VII 450; Grimm, Deutsche sagen, I nr. 143 (s. [3]109); Zingerle, Sagen aus Tirol (1891) s. [2]484 og 637 (i förstnævnte sejrer tyren), — alle meddelte mig af H. F. Feilberg. Jf. ndfor § 13, s. 254.

ormen op, indtil den bliver lindorm; for så vidt minder sagnet om den i Alperne udbredte form; og denne tradition, der ikke er knyttet til nogen kirke, hvad alpesagnene heller ikke er, tör snarest betragtes som gammel. Et andet træk i disse sydlandske opskrifter genfindes også undertiden i dansk, nemlig at en jomfru skal følge ormen op til kampen[1].

Denne kamp mellem tyren og lindormen gör et underligt ældgammelt indtryk; desværre mangler vi ganske den egenlige nögle til den, vel en heroisk eller mytologisk forestilling, — og vi har vel næppe udsigt til at finde den nogetsteds. Med Thors sidste kamp har den, trods den store lighed, næppe nogen umiddelbar sammenhæng; i hvert fald er den ikke en genklang af vort ragnarok. Men den viser os, hvor udbredt dette motiv — den tragiske slangekamp til menneskehedens frelse — er; og den viser tillige, hvor naturlig denne plastiske slutning, at helten går »ni skridt« fra det faldne uhyre, former sig ud fra de givne episke grundtræk. Ja, naturligvis, helt udelukket er det ikke, at denne ene form af kampen ligefrem har lånt fra Thors kamp med Midgårdsormen; men nødvendigt er dette så langt fra. Hele gruppen af de tragiske drage- eller lindormekampe viser ikke lån fra Thor, men hører tværtimod til det brede episke materiale, hvoraf ragnaroksmyten har gjort brug.

Vi vender os nu til de andre guder. Om Fröj hedder det i Voluspå, at han strider mod Surt; men i Lokasenna advarer Loke ham mod den tid, da Muspels sönner rider over mörkskoven og han savner det sværd, han tidligere har givet bort. Havde guden virkelig skullet møde selve hövdingen for jættehæren, havde dette været en endnu frygteligere modstander end Muspelsvendene; men noget sådant forudsætter digteren af Lokasenna netop ikke. Endnu mindre behøver vi ved hjælp af sindrige kombinationer at udfinde, hvilket

[1] E. T. Kristensen, Danske sagn, II 192 (nr. 63) jf. 194 (nr. 73). Jf. henvisningerne hos Feilberg, Jysk ordbog: lindorm, og: tyr.

våben Fröj da anvender i kampen mod Surt, når han ikke har sit sværd; tilhørerne, der sikkert kendte kvadet om Skirne, har straks været på det rene med, at det var en hentydning til det sted i kvadet, hvor guden giver sendebuddet sit sværd til hans ridt gennem jætteverdenen, og at det ingenlunde påkaldte en viden om ragnarokskampens detaljer[1]. Fra kilderne ved vi altså kun, at Fröj tænkes kæmpende snart med Surt, snart med Muspelsvendene; om kampens nærmere forløb og dens udfald kan vi kun vide det selvfølgelige, at »guderne dør.«

Men Fröjs kamp er — ved siden af Thors og Odins — den eneste, der overhovedet omtales i vore kilder. Det er kun den gamle mytolog Snorre, der sætter de to velkendte modstandere Loke og Heimdal til at stride sammen og »blive hinandens bane.« Også hunden Garm (som ifølge Voluspå river sig løs i ragnarok) får hos Snorre tildelt en jævnbyrdig modstander, krigsguden Tyr, »og den ene bliver den andens bane« (ligesom Thor og Midgårdsormen). Intet tyder på, at Snorre har haft en tabt kilde, som indeholdt de ægte, ellers ukendte enkeltheder i kampen; tværtimod fremgår hans detaljemaling som det naturlige resultat af netop så megen indsigt i gudeverdenen, som han selv viser sig at have.

Der er al grund til at understrege det resultat, vi er komne til. I fremstillingen af gudelivets sidste store tragedie står hver digter eller fortæller med en vis frihed til at opfinde enkeltheder. Kun et lille antal af handlinger er af traditionen stemplede som faste led i ragnaroksmyten, 1) gudehærens sammenstød med jættehæren på den dertil bestemte, navngivne slagmark, 2) gudekongen (Odin) sluges af ulven og hævnes af den unge gudehelt (Vidar), 3) den stærkeste gud (Thor) fælder ormen og dør så selv af dens edder. At

---

[1] Forholdet mellem Lokasenna og Skírnisfǫr er i hovedsagen rigtig påpeget af F. Niedner (Zeitschr. f. dt. alt. XXXVI 286—90); dog er stedet om Fröjs sværd misforstået.

finde ragnaroks-kampens oprindelse er da först og fremmest at finde disse motivers udspring.

10. Den keltiske gudekamp.

Den mytologi, hvor vi fandt den nærmeste tilslutning til ragnaroks naturforestillinger, var de gamle druiders lære om verdens undergang i ild og hav (ovfor s. 184 ff.). Det er da naturligt, at man först spörger, om den keltiske mytedigtning også har haft tilsvarende optrin til den anden store side af ragnarok, den afgörende kamp mellem guder og jætter.

Sagnstoffet fra druidelærens glanstid på Europas fastland er nu ukendt for os. Der er kun ét sted, hvor den keltiske myteverden er at finde: i den ældste irske literatur. Hos Irerne blev en mængde gamle gude- og heltesagn bevarede og udviklede videre i de förste århundreder efter kristendommens indførelse, dels i mundtlig, dels i skriftlig form. Blant disse er også sagnet om guders og jætters store kamp, om slaget på Tured-sletten, eller rettere slagene på Tured-sletten; ti overleveringen nævner to slag, et hvor guderne sejrer, og et senere, hvor både jætternes konger og de ypperste af guderne falder.

Sagaen om slaget på Tured-sletten synes at være nedskreven senest i det 9de årh.; ti i Kormaks glossar fra o. 900 eller ikke så meget senere anføres enkelte stykker af den. Men teksten foreligger nu med flere yngre tilföjelser i håndskrift fra 15de årh. En kortere fremstilling findes i et digt af abbed Fland Manistrech († 1056), og det ligger til grund for *Lebor na gabala* (»erobringsbogen«, i hskr. fra o. 1150). Hos et par digtere i 10de årh. findes hentydning til enkelte herhenhørende optrin. Se D'Arbois de Jubainville, Littérature Celtique, V 393—448.

I hele denne overlevering, der er formet af boglærde kristne forfattere, opfattes guderne (De-dannan-folket) som

et historisk folkefærd, der fordriver et ældre folk Firbolgerne, strider med jætterne (Fomorerne, egl. »dem hinsides havet«) om herredömmet, og endelig efter det store mandefald må overlade landet til et nyt folk, de senere Irers stamfædre. Trods den historiske iklædning findes dog mange gamle mytiske træk.

Fortællingen begynder med at gudefolket kommer sejlende til Irland på skyer og røg, — vel at mærke efter sagnet; ti sagaskriveren mener, at det vel egenlig er gået sådan til, at de ved landstigningen brændte deres skibe, og at røgen stammede derfra. Med landets ældre indbyggere, Firbolgerne, kæmper de i det förste slag på Tured-sletten; guderne sejrer, men mister flere af deres kæmper, og deres konge Nuadu får sin hånd afhugget. De overvundne Firbolger drager bort over havet og forener sig med jætterne. Men Nuadu kan med sin legemslyde ikke længere være gudernes konge; de vælger i hans sted Eochaid Bress (E. den smukke), hvorved de bliver venner med jætterne; ti Bress er sön af Elatha, en af jætternes konger, med en gudekvinde, dog knæsat af guderne som hørende deres folk til. Men Bress bliver, med hjælp af de tre jættekonger Indech, Elatha og Tethra, en ond herre, der piner sit folk med skatter og hovværk; gudernes bedste kæmper som Dagdé og Ógme må trælle i hans gård. Da gudernes sanger Coirpre har fået en ussel modtagelse i kongsgården, kvæder han forbandelse over den slette konge; hele gudefolket samler sig, Bress må tilstå at han dårlig har overholdt de vilkår han skulde; han drager bort at søge hjælp hos sine frænder jætterne. Guderne vælger atter Nuadu til konge; han har nu fået en hånd af sølv og kaldes Nuadu med sølvhånden. Til hans gård kommer den unge kæmpe Lug; han prøves og viser sig i hver kunst eller idræt jævnsides med den dygtigste, så tages han i tjæneste til kampen imod jætterne.

Lug holder nu råd sammen med Dagdé og Ogme, samt med smeden Goibniu og lægen Diankecht, om hvorledes de

skal kunne møde jætternes angreb; dernæst går de tre til gudefolkets tre (over-)guder (Brian, Jucharba og Juchair), der samtykker i at overgive Lug ledelsen af gudehæren. I løbet af syv år ruster de sig nu. Da kommer jætterne sejlende med en umådelig hær fra alle nordlige egne af Europa. — Et par sagn om Dagdé knytter sig til jætternes ankomst. Det ene fortæller, hvorledes han vinder Morrigu's elskov (Irernes krigsgudindes), de hviler sammen, og hun forudsiger ham dernæst fjendernes komme, og lover at fælde jættekongen Indech. Senere (ɔ: under slaget) — siger sagaen — stænkede hun også begge sine hænder fulde af Indechs blod over gudernes hær. Det andet sagn knytter sig nærmere til jætternes ankomst. Lug sender Dagdé at udspejde jættehæren; jætterne koger suppe til ham i deres störste kedel og hælder den op i en sænkning i jorden, de lover ham døden, om han ikke æder op. Han tog sin ske frem — dens blad var så stort, at et ægtepar kunde ligget i hulningen, — og øste i sig: stykker som halvparten af grise eller fjærdinger af svin. Da han havde tömt den, lagde han sig rolig til at sove, og drev så hjem efter, tung af den megen føde; han slæbte sin kølle hen ad jorden, så at den lange sænkning fremkom, der endnu kaldes »sporet af Dagdés kølle«[1].

De to hære står nu på sletten overfor hinanden. Lug samler gudernes ypperste kæmper omkring sig og rådspörger dem, hvad hver især vil göre for at overvinde jætterne. Goibniu vil stadig smede ny våben, selv om slaget varer i syv år, og hvert af hans spyd skal blive en fjendes bane, når det udslynges; Credne og Luchte vil sætte beslag på alle Goibnius lanser; Diankecht lover at helbrede alle sårede. »Og du, Ogme,« sagde Lug til den stærke svend, »hvad

[1] Et tredje sagn om Dagdé findes tilföjet sidst i sagaen på en håndgribelig urigtig plads. Det handler om, hvorledes han ledsaget af Ogme og Lug henter sin ranede harpe tilbage fra jættekongens hal.

dygtighed viser du i slaget?« »Jeg skal overvinde deres konge, jeg skal overvinde tre gange ni af hans mænd, tredjedelen af fjendehæren skal blive dræbt af mine krigere.« »Og du, Morrigu?« spurgte han. »Jeg skal indhente alle dem, jeg forfølger.« »Og du, Dagdé,« spurgte han til sidst, »hvad vil du göre mod jættehæren i slaget?« »Så mange haglkorn som der kommer under hestens fødder i en byge, så mange jættekroppe skal knuses under min kølle, når hærene mødes på Tureds slette.«

Slaget begyndte, og rasede dag for dag; Goibniu smedede ny våben, Diankecht dukkede de sårede ned i livskilden. Jætterne sendte Bress' sön Ruadan at spejde, hvorfor guderne var så uovervindelige; og dernæst sendte de ham ud at dræbe våbensmeden. Han kom og bad om et spyd, han fik det og slyngede det straks på smeden; men Goibniu drog det ud af sit sår og gennemborede fjenden; dødelig såret kom Ruadan tilbage til jættehæren og udåndede foran sin fader, men smeden helbredtes i lægedomskilden. Da kastede jætterne hver en sten i kilden, indtil den blev helt fyldt. — Nu styrtede jætterne sig endnu voldsommere end för over guderne. Lug, som hidtil havde været holdt udenfor slaget, sammen med ni krigere, der vogtede på at han ikke styrtede sig i kamp (så stor pris satte guderne på den kunstfærdige mester), rev sig løs fra vogterne og stormede forrest i striden, syngende höje kampsange. Kampbraget var som torden, blodet randt i strömme, krigerne snublede på den slibrige grund og kæmpede videre på jorden. *Nuadu med sølvhånden* faldt for Balar, jættekongen, der dræbte alt med sit öjekast; Macha, Ernmas' datter, fandt samme død. Lug ilede imod ham; idet Balar vilde åbne sit öje og se på ham, ramte *Lug* ham med en slyngesten, der rev öjet ud af hovedet på ham og slængte det bagved ham, så det dræbte tre gange ni af jætterne; deres hoveder faldt mod *Indech's* bryst, deres blod spröjtede over hans ansigt. »Opsøg mig den mand,« udbrød Indech, »der har stænkt strömme af blod

over mig.« (Fortsættelsen af dette optrin synes at mangle.) Da viste Morrigu (kampgudinden) sig blandt det kæmpende gudefolk, opildnede til strid og sang sit kampkvad. Ogme mødte Indech i slaget, og de dræbte hinanden. Et senere tilföjet kapitel i sagaens slutning fortæller, at Ogme finder jættekongen Tethras sværd på slagmarken; da han tager det op og afpudser det, taler sværdet og opregner de storværker, det har øvet. — Sejren er gudefolkets; jætterne drives tilbage til stranden. Bress bliver benådet; ligeså sangeren Loch, der optæller de faldne: af höjbårne kæmper 87936, af ringere folk og trælle 700944, og af den ukrigerske hob så mange som stjærner på himlen, som snefnug om vinteren, som dugdråber på vårens eng, som hagl i uvejret, som græsstrå under stridshestens hov; de er så umulige at tælle som Manannans, havsönnens, heste, når de i stormen svømmer over havet. Morrigu ilte ud over Erins bjærge og mældte sejren til elvermøernes flokke, og ved flodernes bred. Når de spurgte, hvad bud hun bragte, svarede hun med et kvad: »Freden stiger mod himlen, himlen sænker sig mod jord, hver mand i sin styrke . . .« Og hun föjede dertil et spådomskvad om fremtidens ulykker: »Jeg ser en verden, der er mig lidet kær: en sommer uden blomster, køer uden mælk, kvinder uden blyhed, mænd uden mod, ... oldinge, der dömmer falsk, hver stridsmand sviger, sön stiger i sin faders ægteseng, og fader i sönnens, moder bliver svegen af datter.«

Men efter Nuadus død — tilföjer Erobringsbogen — gav Dedana-folket kongedömmet til Lug, der havde fældet Balor, og han herskede over Erin i 40 år.

Det er klart, at der findes en mængde ægte myteskikkelser og ægte mytetræk i denne fortælling. På den anden side er de bevarede igennem flere århundreder, af kristne sagamænd, i en tid hvor den irske sagadigtning var i sin frodigste vækst. Fra disse fortællere stammer nødvendigvis en del af det historiske arrangement, hvorefter hele gudernes og jætternes kamp udstrides på Irlands grund. De nyere

mytologer vil gærne se bort fra denne faktor og betragte hele den foreliggende fortælling som myte; men hellere end at træde i deres fodspor bör vi se at finde faste holdepunkter for en bestemmelse af de senere sagamænds behandling af sagnstoffet.

Denne menneskeartede gudesaga er i overensstemmelse med den irske heltedigtning, idet den lader de guder og jætter overleve slaget, som senere optræder i helteverdenen (kunstnerguden Lug, krigsgudinden Morrigu og dødsguden Tethra), og den lader de guder og jætter falde, der ikke kendes i heltesagn (Nuadu med sølvhånden, Ogme osv.). Men, går vi tilbage til den keltiske stammes hedenske tid, kommer dette forhold ganske i uorden. Ikke blot var Lug (af Romerne sammenstillet med Mercurius) og dødsguden blandt de guddomme, der dyrkedes mest af Gallerne; Nuadu tilbades af Britannerne i et tempel ved floden Severn, flere indskrifter bevarer hans navn i formen Nodonti eller Nodenti (D'Arbois II 155). Og den stærke kæmpe Ogme, gudernes stridsmand, genkendes i den galliske gud Ogmios, der i Romertiden fremstilledes som en langskægget kæmpe med Herkules' attributer.

At de hedenske Irer skulde betragte disse guddomme, endogså den af deres nærmeste naboer dyrkede Nuadu, som afdøde, er vist utænkeligt. Når keltiske mytologer vil overføre hele sagaen om Tured-slaget til den hedenske mytologi, kan dette ikke være rigtigt; der må være sket en forvanskning af myten ved dens overlevering hos kristne sagafortællere. Enten er disse guder ikke faldne i slaget, eller slagets situation er galt opfattet. Ja, lad os standse ved den förste tanke. Vi skal da udslette Ogmes, »den stærke svends«, fald; ligeså Nuadus, gudekongens død. Lugs vovestykke, da han styrter sig i kampen og hævner den faldne hersker på den sejrrige jætte, må dannes om, så at det ikke bliver en hævn, og heller ikke nogen redning fra den allerede nære ødelæggelse. Men hvad bliver da af alt det, der

gav kampen dens præg? Var det hele et slagteri af jætter, uden at det kostede gudeverdenen noget stort offer? Over Ogmes kæmpedød og Lugs hævn er kampskildringen bygget; uden dem er slaget en tom formel, et intet. — Da må vi gå en anden vej; vi må søge fejlen ikke i slagskildringen, men i den historiserende forbindelse, hvori den kristne forfatter sætter den; vi må løsrive gudeslaget fra dets forbindelse med indvandringen til Irland o. desl. og alene opfatte det som den store kamp, hvor alle jættemagterne samles til den afgörende strid med gudefolket: den strid, hvor gudekongen og gudernes ypperste kæmper falder sammen med de frygteligste jætter. Men for de slægter, der selv tilbad Nuadu og Ogme, kan denne store strid ikke have foregået i fortiden; den må være udskudt til fremtiden. Den må være et keltisk ragnarok.

Vi véd, at Gallernes druider lærte verdens fremtidige tilintetgörelse ved vand og ved ild. En sådan katastrofe må også gribe mægtig ind i guders og jætters tilværelse; og da kampen mellem guder og jætter spiller så stor en rolle i den keltiske gudeverden, er denne katastrofe vel også ledsaget af en tilintetgörelseskamp imellem de to folkefærd. Set fra denne side er der afgjort formodning for, at de kristne sagamænds fremstilling hviler på et ægte hedensk grundlag.

Dette ægte grundlag må vi naturlig søge i de handlingstræk, der mest umiddelbart er knyttede til kampen, og som ikke lader sig løsne fra den uden at forvanske dens præg. Först er der selve det, at gudefolket som samlet uhyre hær står overfor jættefolkets endnu större masser. Dernæst er der en bestemt slette som kampplads. For det tredje er der visse af de betydeligste guders fald: gudekongen Nuadus død, med tilhørende hævn af Lug, og Ogme »den stærke svends« fald.

Denne betragtning af slaget har i mærkelig grad støtte i den nordiske ragnarokskamp; ti hvad vi der fandt som den

fælles faste mytetradition om gudekampen, var netop disse punkter: at det var hele gudefolkets kamp mod den samlede troldemængde, at den stod på den bestemte navngivne slette, at gudekongen faldt, men blev hævnet af den unge gud, der efter kampen bliver hans efterfølger, og at den stærke gud falder uden at hævnes af andre, men samtidig med sin banemand.

Der er ganske vist en forskel, som ikke kan henregnes under de ulige tiders forskellige måde at udmale kampen på, men som er indgribende nok, nemlig at gudernes farligste fjender er de store udyr, Midgårdsormen og Fenresulven. Men dette hindrer ikke, at hele den episke bygning af slaget er fælles. Den store kamp, hvor gudernes og jætternes ypperste finder døden, må betragtes som en for Nordboer og Kelter fælles forestilling. Muligvis skyldes da de nordiske uhyrer en stofpåvirkning andenstedsfra; herom skal ret snart foretages undersøgelse.

Det vil have sin interesse at forfølge ligheden mellem nordisk og keltisk i sine enkeltheder. Det væsenlige bindemiddel er jo gudekongens fald med dertil hørende hævn af den unge gud. Her møder en påfaldende overensstemmelse mellem den keltiske gudekonge Nuadu »med sølvhånden« og den oprindelige nordiske gudekonge Tyr, der også mangler en hånd og har fået en jærnhånd i dens sted; Nuadu har mistet sin höjre hånd i kamp med Firbolgerne (et folk af gudefjender) i det »förste slag på Tured-sletten«, Tyr har fået sin hånd afrevet af Fenresulven, gudernes farligste fjende i ragnarok.

Ogme eller Ogmios »den stærke svend,« som Romerne kaldte Herkules, har öjensynlig berøringspunkter med Thor. (Ellers er Dagdé den gud, der minder stærkest om Thor ved sin kølle, kedel og bælte, ved sin umådelighed og lystighed; men i Tured-slaget spiller han en höjst beskeden rolle, de forskellige æventyr fra hans færd blandt jætterne synes tilfældig at være satte i forbindelse med det store gudeslag).

Mindre lighed er der mellem Vidar og den virksomme og kuntfærdige Lug (af Romerne betegnet som Mercurius) ud over selve handlingens lighed, at den unge gud hævner gudekongen og efter striden indtager hans herskerplads. Det er vel kun en tilfældig lighed med Vidars tavshed, at Lug er sön af Kian med tilnavnet »den tavse helt«, således som den ældste kilde siger (D'Arbois V 400).

Det er vanskeligt at identificere jætterne i den keltiske og den nordiske mytekres; ti vor kendskab til begge parter er höjst ufuldstændig. Ligheden er ret håndgribelig imellem Nordboernes Loke og Irernes Eochaid Bress, den fagre jættebårne svend, der tidlig er optagen i gudekresen, men bringer ulykker og endelig henter jætteskarerne hid til den store kamp. Et oprindeligt lighedspunkt er det måske, at både nordisk og keltisk har den opfattelse, at jætterne kommer til søs til kampsletten; men her kan jo også foreligge nyere paralleludvikling. Overhoved må man være sig bevidst, at grundligheden ikke beror på et större eller mindre tal af overensstemmelser, men på om sagnets hele bygning af handlingen kan identificeres, om de indeholder den samme række af religiøse og episke ideer.

Heller ikke må man vente at få klarhed over alle de keltiske myteoptrin ved sammenstilling med nordisk ragnarok. Hvad vi har fået forklaring på, er kun hovedbegivenhederne indenfor det, som irske sagamænd kalder »det andet slag på Tured-sletten«. Jeg kommer ikke ind på andre momenter af gudernes og jætternes strid; f. eks. indlader jeg mig ikke på at granske, om det »förste« slag på Tured-sletten egenlig er samme begivenhed som »andet slag«, eller om det virkelig er en fortidskamp, hvorved guderne har fordrevet deres fjender. Dette hører hen under en mere omfattende betragtning af den keltiske mytologi og en sammenligning med andre ariske myter. Også enkeltheder i selve hovedslaget har intet sidestykke i nordisk, men peger andensteds hen.

Jætten Balor, der dræber med sit blik, minder om den græske gigant Tyfon, der dræber med ilden fra sit öjekast.

En bestemt forskel imellem Nordboers og Irers fremstilling af det store gudeslag gör sig stærkt gældende. Til det nordiske ragnarok er uadskillelig knyttet tanken om gudernes undergang; den keltiske tradition lader guderne vinde en rigtignok dyrekøbt sejr. Men her møder det overraskende, at i de episke motiver, som er fælles for begge folk, ligger der egenlig ingen gude-tilintetgörelse; tværtimod kunde man med de nordiske kvads kres af episke motiver langt lettere fremstille gudernes sejr: Vidar står jo som ulvens overvinder og sin faders hævner, Midgårdsormen ligger dræbt foran den døende Thor; er disse största uhyrer dræbte, må jo jætternes magt være brudt. Vi skal senere vende tilbage til denne tanke om gudernes mulige sejr.

11. Gudernes modstandere.

Som gudernes modstandere i det nordiske ragnarok møder ikke blot deres sædvanlige fjender, jætter af alskens arter; men kampen særtegnes ved visse væsner, der aldrig ellers optræder overfor guderne, men her spiller en fremtrædende rolle. Det er Surt, og det er Muspel-mændene. Kunde vi nå til bunds i disses væsen, vilde vor indsigt i selve ragnaroksmyten være nået et stort skridt fremad.

Om Surt har vi de forholdsvis tydeligste oplysninger: 1) han er den egenlige fører for gudernes modstandere, 2) han fører ild med sig til at hærje verden eller i alt fald gudeboligerne med.

Om Muspelfolkene har vi så meget færre oplysninger. »Når Muspels sönner rider over mörkskoven, véd du da, du stakkel, hvorledes du skal stride? (*en er Múspellz synir riða myrkvið yfir* —)« hedder det i Lokasenna. »Muspels mænd kommer over havet, Loke styrer deres skib,« hedder det i

Voluspå (*koma munu Múspellz um lǫg lýðir*). Jo fattigere kilderne er, des bedre besked véd som sædvanlig Snorre Sturlesön. »Muspels sönner« hører hjemme i »Muspel« eller »Muspelheim«, en ildverden ved himlens søndre ende; der sidder Surt som deres herre, og i ragnarok rider han — gennem den bristede himmelhvælving — frem til strid i spidsen for Muspelsönnerne. Denne tankegang afviger ganske fra kildernes; disse stiller aldrig Muspelmændene i sammenhæng med Surt eller med ilden; Voluspå sætter dem udtrykkelig i en anden skare end den sydfra kommende Surt, nemlig sejlende fra øst eller muligvis fra nord[1]. Kilderne indeholder intet om deres fysiske beskaffenhed eller deres særlige geografiske udgangspunkt. End ikke om arten af deres fremfærd er der en fast tradition. Lokasenna lader dem ride frem gennem de uhyre skove, der skiller jætteverdenen fra guderne; Voluspå lader dem derimod — med sin sædvanlige forkærlighed for havet — komme til søs. Alt hvad der står fast om Muspelmændene, er det, at de er de for ragnarok særlige modstandere af guderne. Rent på forhånd kan det ikke nægtes, at de muligvis har haft en særlig fysisk beskaffenhed, at de muligvis har haft et mytisk-

---

[1] Læsemåden *Múspellz lýðir* findes som bekendt i alle håndskrifter af Voluspå (Regius, Hauksbók og Snorra Edda I 194 jf. 138); de fleste nyere udgivere retter det til *Heljar lýðir*, fordi Muspelfolkene — efter Snorres myte-geografiske system — skal findes ikke i Lokes men i Surts følge. Jeg kan ikke noksom udtrykke, hvor forkasteligt jeg finder det, ved hjælp af grove tekstrettelser at bringe de gamle kilder i overensstemmelse med langt yngre systematiske fremstillinger. Her står vi oven i købet overfor det forhold, at alle oldkvadenes efterretninger om verdenstilblivelsen og om Muspel strider mod Snorres Muspelheimteori. I sammenligning hermed siger det mindre, at den antagne forbedring af teksten er en poetisk forringelse af den: Hels blege dødninger vilde næppe være i stand til at indgyde aserne nogen særlig stor rædsel som förste trop i den ene ragnarok-skare; og for deres skyld skulde man udelukke Muspelmændene, der andenstedsfra kendes som de frygteligste fjender i ragnarok!

geografisk hjemsted, og at de muligvis har haft egne bedrifter i ragnarokskampen; men sikkert er det kun, at disse træk i intet tilfælde har været så kraftige, at det har været nødvendigt at medtage dem, når man vilde fremmane billedet af Muspelfolket som den frygtelige fjendeflok for de lyse guder: i vore kilder optræder de kun som personifikation — en ret abstrakt personifikation — af de ødelæggende kræfter i ragnarok[1].

Det samme navn optræder også udenfor det nordiske hedenskab, nemlig i tyske digte fra 9de årh., forfattede kort efter kristendommens indførelse. »Da drager en soningsdag gennem landet, hjemsøger menneskene med ild; ingen frænde kan hjælpe den anden imod *mûspilli*« (det bajerske Dommedags-digt); »*mûdspelles* magt farer over menneskene, enden på denne verden«, »*mûtspelli* kommer som en tyv i den mörke nat« (den saksiske Heliand 2591. 4358). Om dette ords egenlige betydning har sprogmændene fremsat höjst forskellige meninger; og hverken i de tyske eller i de nordiske kilder synes man at have mindste begreb om dets oprindelse[2]. Men om dets ordværdi hersker der ingen tvivl; mûtspelli betyder det samme, som ellers i disse digte betegnes som »soningsdagen«, »dommedag«, »dette lyses (denne verdens) sidste dag«, »denne verdens ende«. Nöjagtigere bestemt betegner det denne verdens undergang i sin pludselighed og sin rædsel. Da verdensbranden hører med til den kristne undergangslære, omfatter det naturligvis også den, men *mût-*

[1] Selve ødelæggernes forhold til den dunkle Múspell synes ikke engang at være ret udformet. De optræder dels som hans mænd (*Múspellz lýðir*) dels som hans sönner (*M. synir*). En tredje betegnelse *M. megir* bruges af Snorre i flæng med »M.s sönner« ; den lyder i sig selv gammeldags og ægte mytisk (jf. ásmegir, fíflmegir) og ligger nær ved Múspellz lýðir. Formodenlig har nogen på Island kendt en overlevering, hvori Lok. 42 lød: *en er Múspellz megir ríða myrkvið yfir;* og dette er vel i så fald kvadets oprindelige læsemåde.

[2] Om de forskellige tolkninger se Golther, Germ. myt. 539; Mogk, G. m. [2]382.

spelli sættes aldrig i umiddelbar forbindelse med ilden; det stoflige interesserer ikke.

Efter at vi har flyttet Muspelmændene ud af det system, hvori sene kristne mytologer har anbragt dem, og gengivet dem deres simple og umiddelbare ragnaroks-værdi, får udtryksmåden i de tyske kvad en ganske anden interesse for os end tidligere. Man mærker den nære parallel i udtrykkene: *Mûdspelles megin obar man ferid* (Hel.), *en er Múspellz synir ríða myrkvið yfir* (Lok.), *koma munu Múspellz lýðir* (Vsp.). Overalt er Muspel knyttet til den fremrykkende, den nærmende ødelæggelse. Forskellen er, at de tyske kvad har grundbegrebet i renere skikkelse; i de nordiske kvad er det blevet episk fortættet til enkeltskikkelser, samstemt med jætternes angreb på guderne; men ingen af dem har skabt individuelle optrin, der bærer Muspels navn.

At Muspelmændene er så uudviklede i mytisk henseende, vil sikkert sige, at de er forholdsvis unge. De træder ikke i forbindelse med de afgörende skikkelser fra ragnarokskampen, Surt, Fenresulven osv.; end mindre har de bestemte modstandere. Den store gudestrid synes skabt så at sige uden at spörge dem til råds. Forskerne har stredes, om begrebet *Mûtspelli* var hedensk eller kristent. Det svar, som kilderne giver, er, at det lever på skellet mellem hedenskab og kristendom. I Tyskland er det mægtigt i det förste kristne århundrede og dør så bort; i Norden, der blev kristnet senere, møder det i det sidste hedenske århundrede, men uden at være vokset rigtig sammen med de andre, mere fast formede ragnarok-forestillinger. Imod en rent hedensk oprindelse taler den begrebsmæssige klarhed, hvormed det fremtræder i oldtysk. Det er da en slagskygge af de kristne dommedagsforestillinger, der vandrer sammen med og forud for kristendommens förste indtrængen. Det synes rimeligt, at ordet er vandret fra det ene folk til det andet i digt; ti den sproglige formel, hvori det forekommer, er så mærkelig ens. Da er også overgangen kort fra begreb til en personlig

verdensødelægger. I en sætning som den oldsaksiske *Mûdspelles megin obar man ferid* vil tilhørere med en hedensk-mytisk fantasi høre drönet af en kommende jættemagt. Kun et lille skridt videre, og vi er i det rent episke: *Múspellz megir (synir, lýðir) ríða myrkvið yfir.*

I en vis forbindelse med Muspelmændene møder vi i kilderne negleskibet. »Naglfar (neglefartöjet) kommer løs«, hedder det i Voluspå »Muspels mænd kommer over havet, Loke styrer«. Men som vi véd fra anden side, er forbindelsen lidet fast; et andet kvad lader Muspelmændene drage landvejs over den store mörkskov. Negleskibet er for så vidt et motiv, der optræder med en vis grad af selvstændighed. Til dets selvstændighed hører også, at det forekommer udenfor de poetiske kilder, i folketroen. Snorre véd, at Naglfar er »bygget af døde mænds negle; derfor er det værd at vogte sig for, at om en mand dør med uskårne negle, da øger han bygningstømmeret til Naglfar«.

Denne Naglfar-forestilling har sin forudsætning i den brede folketro. Det er en almindelig tanke i menneskeheden, at der let øves skade med den afskårne negl; snart fremføres dette uden nogen grund, snart med den grund at hekse kan bruge neglene til trolddom imod vedkommende person, eller at fugle kan skade vedkommende derved; i enkelte tilfælde gives der mere særlige grunde, som vedkommer os her. Midlet imod denne skade er sædvanlig at tilintetgöre stykkerne: at skære neglene i småstykker eller at brænde dem op, undtagelsesvis at gæmme dem og begrave dem med den døde. Efter nyere islandsk folketro bad djævlen Gud om at måtte få alle afskårne eller afklippede negle, og Gud gav ham lov dertil, hvis menneskene ikke skar dem i tre stykker; og det gör mennesker altid, ti ellers tager djævlen dem og øger sig sko sammen af dem (Ísl. þjóðsögur II 3 og 549). På samme måde tror man i Danmark, at de afskårne negle skal skæres i så mange stumper som muligt, »for at

fanden ikke skal have noget at sko sine træsko med«, eller »for ellers bruger heksene dem til at beslå deres træsko med« (Feilberg, Jysk ordbog II 681).

En særlig form er troen på et djævleskib eller dødningeskib af afskårne negle. Efter islandsk folketro skal hver afskåren negl skæres eller bides i tre stykker, »ti ellers laver djævlen et helt bord af dem i ligskibet (náskipið)«. Der fortælles et sagn om en fiskerbåds mandskab, som kom senere end de andre bådlag og skyndte sig at sætte sin båd ud; men da de var lidt fra land, sank båden, og de druknede alle; men de, der var dragne i forvejen, havde lagt mærke til, at den båd, der stod tilbage, var bygget af bar menneskenegle, men for resten smuk nok at se til. Andre kender det samme uden forbindelse med døden; det hedder da blot, at djævlen bygger sig robåd af de afskårne negle, eller at han bruger dem til at nagle sit fartöj sammen med (Ísl. þjóðsögur II 549). Fra Danmark, hvor det ellers er den almindelige tro, at fanden bruger de helt skårne eller de om söndagen skårne negle til at »sko sine træsko med«, kender E. T. Kristensen et gammelt rim: »Fanden kunde ikke sejle, förend han fik söndags negle« (Jyske folkeminder, IX 49).

Heraf ses det, at den folketro om negleskibet, som møder i Voluspå og Gylfaginning, har en videre udbredelse over de nordiske lande. Dog fremgår det ikke, om man i almindelighed har tænkt på et troldeskib, eller om man har henført det til verdens undergang. Det sidste kan ganske vist synes rimeligst, fordi et skib af negle (særlig af døde folks negle) kun meget sent kan blive færdigt; men tvingende grunde derfor har vi ikke. —

I sig selv er dette negleskib da en episk-fantastisk udtydning af den gamle overtro om neglene. Og den står ikke alene. Her i Norden danner djævlen sig sko af neglestumper; hos Littuer og Ester danner han sig hat, usynlighedshat; i Frankrig bæger[1].

[1] Mélanges Russes IV 154; Mélusine I 549 (nu forøget i Köhler, Kleinere schriften, I 578—80). Overtroen om negle, se Feilberg, Jysk

Som ragnaroksmotiv er Naglfar (negleskibet) intet fast led i handlingens gang. Det er et motiv, der episk set hænger løst på, og geografisk har en begrænset udbredelse: i Voluspå (ligesom i dansk og islandsk folketro) er det bundet til kystegne. Det er kystboernes anelse, at det frygtelige og fremmede kommer til dem over havet. Som handlingstræk i gudeslaget svarer det til den irske myte, hvor jætterne kommer dragende over havet til den store kamp med guderne. Dog véd vi intet, om der her skulde være et poetisk slægtskab mellem Nordboer og Kelter, eller om blot de fælles naturforhold har skabt den samme mytiske dragt.

Surts skikkelse frembyder for myteforskeren flest gåder til løsning; men fra overleveringens side står han med både fastere og klarere træk end de andre gudemodstandere. For det förste er hans optræden fælles for kilderne og er et væsenligt led i ragnarok, både i kampen og i tilintetgörelsen. For det andet göres han flere gange til ét med gudefjenderne som helhed: »Hvad hedder den holm, hvor Surt og aserne blander blod?« (Fåvnesmål), »hvad hedder den vang, hvor til strid mødes Surt og de blide guder?« (Vafþr.). Hermed stemmer det, at en bestemt kampplads i ragnarok aldrig nævnes uden i forbindelse med Surt; og kilderne — med undtagelse af Voluspå — kender overhoved ingen anden hövding over jættehæren end Surt. Dette digt lader ham jo være en af de tre jættehövdinger.

Lige så fast som hans hövdingplads er, er hans forbindelse med ilden. »Surt drager sydfra med kvistens øder«, hedder det i Voluspå; Vafþr. fortæller, at »Surts lue« (*Surta-*

---

ordbog II 680—82 med henvisninger. En lignende udvikling som den af mig givne vedrørende Naglfar-skibets folkelige forudsætninger findes i Germania XXVI 204—7 af dr. M. Gaster i Bukarest. Nogle har villet tolke *naglfar* som »dødningeskib« (jf. gr. νέκυς, νεκρος; se hos Golther, Germ. myth. 534). Med det store folketros-materiale for öje må man dog holde denne etymologi for usikker.

logi) opbrænder gudernes boliger. Herhen hører måske også det uklare udtryk, at »Surts frænde« *(Surtar sefi*, Vspå 47) sluger Ygdrasil. På Island kaldes stenkul for *surtarbrandr* og kaldtes så allerede i middelalderen; *surtarepli* er de sorte, ligesom afsvedne knopspidser på padderokken[1]. Surt er ikke blot føreren i slaget, han er også ødelæggeren af Asgård eller — efter en enkelt kilde — af hele verden. Hans brand må være et resultat af hans sejr; det er mytologisk umuligt, at man kan brænde »gudernes helligdomme«, för man har slået dem selv ihjel[2].

Dette er digtningens hovedtræk. Med Surts skikkelse går den ikke i enkeltheder. Det er kun Voluspå med sin hang til specialisering, der giver ham en bestemt modstander i kampen (guden Fröj); og dette svarer ganske til digtets stræben efter at nedtrykke Surt i rang med andre jættehövdinger — i strid med de andre kilders vidnesbyrd. Om hans udseende véd de heller intet, uden at en dunkel vending i Voluspå måske tillægger ham et sværd[3].

Om Surts hjemsted og rige véd Snorre og hans efterfølgere meget nöje besked: han bor i syd i den ildfyldte »Muspelheim« og hersker over »Muspelsönner«, vogtende rigets grænse med sit luende sværd, og der har han haft sin plads fra förend tidernes begyndelse; ti selve verden, guders og menneskers leveplads, er opstået ved vekselvirkning mellem Muspelheims varme og Elivåges frost. Denne opfattelse

---

[1] Vígfússon, Icel. dict. 605; Jensen-Tusch, Nordiske plantenavne 79. (Formen *Surta-logi* er formodenlig ikke dannet af et *Surti, men er det sædv. *Surtar-* i afslidt skikkelse (jf. *festar-* og *festa-*). Mandsnavnet *Sortebrand* (Domesdaybook) har naturligvis intet med Surt at göre, men er lig ags. Svartbrand.

[2] Måske dog Voluspå har tænkt sig, at han straks ved sin förste fremtræden tænder ild, og at den som en stadig voksende skovbrand breder sig; den nævner nemlig ingen ildtænding efter kampen. Dette er fysisk meget naturligt, men er jo svagt i mytologisk henseende.

[3] Vspá 52: skínn af sverði sól valtíva. Jf. S. Grundtvig, Sæmundar Edda (1874) s. 190.

er ganske fremmed for Eddakvadene, både med hensyn til verdens tilblivelse og verdens undergang. Vafþr., som er Snorres kilde for kosmogonien, kender kun en verdens-oprindelse fra frost, og den benægter tilværelsen af noget levende væsen (altså også af Surt) förend jætten Aurgelme fremkom af de stivnende vanddråber. Endvidere er der intet i vore kilder, der bærer navnet Muspel, og som sættes i umiddelbar forbindelse med Surt, med ild eller med syden; i Voluspå er de bestemt adskilte. Derfor lader vi begrebet Muspelheim falde, hvor talen er om Nordens oldtid. — Derimod har vi indenfor kilderne den linje i Voluspå, at »Surt kommer sydfra«; enten har digteren haft en overlevering til sin hjemmel, eller også har han på egen hånd henført den lueførende Surt til sydens hede egne. I hvert fald har denne stedlæggelse ikke almengyldighed; ti vi har andre kilder, som henlægger gudeverdenen til syd, så at her ingen plads bliver til Surt[1].

Også fra de andre ragnarokskvads standpunkt er denne tanke omtvistelig; ti hele jættehærens leder kan næppe have sit hjem så langt udenfor jætternes verden, som ligger i øst og nord. Her, ligesom på flere andre punkter, kan Voluspås skildring af de fremrykkende jætteskarer ikke have gyldighed som den landgængse mytelære.

Hertil kommer, at vi indenfor Eddakvadene har en beretning, der henfører Surt til et helt andet bosted. I det dunkelt-mytiske samtaledigt Fjolsvinnsmål nævnes Surt i forbindelse med jættekvinden Sinmara; hun tænkes boende i verdensdybet, hun gemmer i jærnkiste under ni låse det spyd, som Loke har dannet »neden for lig-grinden«; dermed kan den strålende hane i Mimetræet fældes, når »den blege gyge« bringes til at udlåne det. Hun tænkes at bo i det for mennesker mest utilgængelige dyb, — og en sådan skjult bopæl passer også bedst til den overhövding over jætterne, der aldrig optræder på myternes skueplads förend i den afgörende kamp.

[1] **Þá vas Ið- með jǫtnum -unn nýkomin sunnan, Haustlǫng.**

I denne sammenhæng har et stykke af den lavere folketro sin store interesse. Der findes på det vestlige Island, i Myre syssel, der hvor vejen til Nordlandet går ind over heden, Islands störste hule, Surtshellir, »Surts hule«. Den strækker sig ind gennem fjældet, 800 favne lang efter nyere forskeres opgivelse, folkesagnet regner den for at strække sig tværs igennem hele landet[1]. Dette navn og troen på et væsen derinde går tilbage til Islands allerförste bebyggelses tid, o. år 900. Den unge Torvald holbark, sön af landnamsmanden Hovde-Tord, var en tid i besøg på gården Torvardsstad »og da gik han op til Surts hule og fremsagde der en drapa, som han havde digtet om jætten i hulen«[2]. Det er da klart, at Islændingen har opfattet Surt som en jætte, lig de andre jætter (ikke hørende til i syden eller i ilden), kun adskillende sig fra dem ved at være mægtigere og mere skjult i det utilgængelige dyb.

Man har et digt af en skjald, der boede nær ved Surtshulen; det er »Sönnetabet« af Egil Skallegrimssön på gården

[1] Kålund, Beskrivelse af Island, I 338—43.

[2] Landnámabok (1900) s. 69 og 190. — I denne sammenhæng må berøres et mærkeligt forhold, at navnet Surt, betegnelsen for den frygteligste jætte i ragnarok, på Island bruges som et ligefremt mandsnavn. Ved nærmere eftersyn vil man dog finde dette ret forklarligt. Fra förstaf optræder det nemlig ikke som fødselsnavn, men som tilnavn; Þorsteinn surtr (i Torskefjord, en af Bredefjordens sidearme, sönnesön af landnamsmanden Moster-Skegge) har et tilnavn af samme art som de samtidige Þorsteinn hrungnir og Þorsteinn Þurs. Dernæst optræder navnet som egenligt mandsnavn i sidste halvdel af 10de århr.; Surtr Atlason på Snefjældsnæs var sönnesön af en af de alleryngste landnamsmænd (Land. 25 jf. 246); Surtr Grettisson var sönnesön af en landnamsmand (Landn. 1843, s. 158); i 11te årh. — efter indførelsen af kristendommen — bliver navnet noget almindeligere. Disse data viser, at det er jættenavnet, der ved en simpel sproglig udvikling er blevet til mandsnavn. Navnets stedlige begrænsning til Bredefjord og omliggende egne taler for, at det er jætten i Surtshellir, der på denne måde er bleven opnævnt. Dette giver da yderligere støtte for jætten Surts berömmelse hos de ældste Islændinge.

Borg. Der taler digteren om »Surts dybe dale« (Surts ór søkkdǫlum), hvorfra Odin hentede skjaldemjøden op. Her er tanken på én gang knyttet til Surt i hulen, fordi han tænkes at have sin bolig i fjældets dybe gange, og samtidig hævet over den stedlig islandske begrænsning: hans hjem er — ligesom i Fjolsvinnsmål — selve det mytiske fjælddyb.

Forestillingen om Surt som dybets jætte må da betegnes som den mere udbredte, Voluspås lære derimod som en enestående variant. Den gængse opfattelse af ham som hele jættehærens fører må da også forudsætte en sådan plads for ham.

Det synes rimeligt, at Surt har haft sin plads i ragnaroksmyterne, förend han optrådte i anden forbindelse. Den plads i det vanskeligst tilgængelige dyb, som Fjolsvinnsmål giver ham, tyder snarest på, at han mangler forbindelse med naturen og tilværelsens daglige gang. Den gammelislandske jætte i Surtshulen må vi betragte som afledt af den tilsvarende skikkelse i den höjere mytologi; ti således kan vi let forklare hans væsen[1].

Navnet Surtr endelig peger i samme retning. Det lader sig ikke adskille fra sådanne ord som svartr, sort; sorta, surta, sværte, sort jærnholdigt vand; sorti, mörketåge; lat. surdus, døv, mörk. Til en dybets beboer er navnet passende nok. Det vil ulige mindre egne sig for en beboer af sydens ildverden, med mindre man vil tænke ham som neger!

Imod denne opfattelse af Surt som verdensdybets jætte vil man indvende, at det passer dårlig med hans rolle som ildjætte; ti for Nordboerne — förend Islands bebyggelse — lå det ikke nær at tænke sig jordens indre som gæmmende

---

[1] Nogle vil måske opfatte hulejætten *Surtr* (ejef. *Surts*) som et væsen forskelligt fra ragnaroksjætten *Surtr* (ejef. *Surtar*), og støtte denne forskel på ordenes forskellige böjning. Men en sådan overgang i ordenes böjning er ikke sjælden i oldnordisk; en ejeform Surts for ældre Surtar vil da blot støtte den ovenfor udtalte mening, at hulejætten er yngre end ragnarokjætten.

en skjult ulykketruende ildmasse; få egne af jorden ligger så fjærnt fra stærke vulkanske fænomener. Men hvem siger også, at forestillingerne om Surt skal være groede på nordisk naturgrund? vi har jo netop tidligere set, at verdensbranden ikke havde den umiddelbare gyldighed for menneskelivet, som fimbulvinter og jordens synken i hav, men at den, forstenet i en fast plastisk form (som »Surts lue«), tilhørte gudedramaet.

Så vidt altså de nordiske kilder om Surt. Hvis vi vil søge at udfinde hans tilblivelse ved en videregående mytesammenligning, har vi som holdepunkter hans uadskillelige forbindelse med verdensbranden og med jætteslaget. Det förste af disse motiver fører os vidt om land, men först og nærmest fører det os til Kelterne. Det andet fører os ganske udpræget til den keltiske mytologi: kun der har vi det faste feltslag mellem gudernes og jætternes hær, med bestemte ikke blot forkæmpere men hövdinger på hver side. Indenfor den keltiske mytekres kunde det ligge nær at sammenstille Surt med jætten Balor, især hvis dennes dødbringende öjekast — således som nyere mytologer vil — egenlig skal være ildsluer; men da hans gerning er at fælde gudekongen og selv at falde for den unge hævners hånd, svarer han episk til Fenresulven og slet ikke til Surt. Holder vi fast ved selve lighedsmotivet, feltslaget og hövdingerne, må Surt sammenstilles med førerne af »Fomorernes« hær, eller bedre med den mest fremtrædende af dem, den der i en af de ældste kilder kaldes »Fomorernes konge«, Tethra. Fælles for dem begge er lederstillingen over de uhyre hærmasser i jætteslaget, uden at nogen enkelt dåd tillægges dem[1].

Her er dog et enkelt ejendommeligt forhold at lægge mærke til. Tethra var ikke blot en myteskikkelse, men var

[1] Enkelte mytologer vil vel lægge mærke til den deltalje-lighed, at de begge fører sværd (ovenfor s. 216 og 228).

også dyrket som gud. Foran hans mægtige stenbillede ved Cen Cruaich i det vestlige Irland blev der ofret mennesker, småbørn[1]. Han synes at have været en dødens gud, og regnes at være identisk med den dødsrigets gud, som ifølge Cæsar spillede en stor rolle i de gamle druiders lære. Men hele dette forhold udelukker jo ikke et nært forhold mellem Tethra og den nordiske Surt; tværtimod bliver hans stilling som dybets mægtige hersker bedre forståelig, når den tilsvarende keltiske myte handler om selve underjordens og dødsrigets herre. Denne fælles myte om den store gudemodstander er da rodfast på keltisk grund; den er knyttet til en religiøs hovedskikkelse. Af Nordboerne er han kun tilegnet som præstelærdom og digtning; dødsrigets hersker, Tethra eller »Dis pater«, går igen som den mörke Surt, til hvem hverken kultus eller myte knytter sig uden ragnarokdigtningen alene. Fra nordisk standpunkt var det nødvendigt at skabe en ny skikkelse; ti en sådan guddom, der tillige var »Fomorernes« (jætternes) konge og dermed gudefjende, kendte Nordboerne ikke, deres religiøse dualisme var af en anden og enklere art.

Beviset for Surts identitet med en oldkeltisk underjordsgud kan efter tingenes natur kun blive af en noget flygtigere art. Dertil er vor kendskab til gallisk mytologi altfor ufuldkommen. Hovedsagen er, at vi kan forklare skikkelsens opkomst netop indenfor det område, hvor det poetiske motiv — det store gudeslag og den store jættehövding — viste hen. Det er i de mytologisk og episk set nye ideer, at vi må søge vor ret til at vove springet fra det nordiske ragnaroks skikkelser til en beslægtet folkestammes myteverden og dér søge forbilledet for den nordiske Surt. Men selv for dem, der viger tilbage fra at give formodningen en så bestemt adresse, må ett stå klart: både Muspelsvendene og Surt står ganske løsrevne indenfor den nordiske myteverden; de danner

[1] Révue Celtique I 260.

den stærkeste modsætning til de på nordisk grund rodvoksne naturmotiver indenfor ragnarok. Det rodløse ved disse og andre gudemotiver i ragnarok tvinger stadig det spörsmål frem: hvor er da forudsætningerne for denne digtning?

12. *Det bundne uhyre.*

Der er blandt forestillingerne om ragnarok en enkelt, som man hyppigst kommer tilbage til, og som mest umiddelbart udtrykker den rædsel, hvormed man imødeså verdens tilintetgörelse. Det er tanken om en trold eller et uhyre, der ligger bundet, men som en gang ved verdens ende skal slippe løs.

Forestillingen optræder i Norden under to hovedformer: som menneske eller som rovdyr, som Loke eller som Fenresulven.

I det gamle Vegtamskvad spår den døde volve, at ingen skal kalde hende frem, »förend Loke slipper løs af sine bånd og ødelæggerne kommer i ragnarok«. Også Voluspå véd, at Loke, løssluppen af sine bånd, fører en af jættehærene til ragnarokskampen; måske der udtrykkelig hentydes til ham med ordene »trolden slipper løs« (jǫtunn losnar). Endvidere støttes disse kildesteder ved adskillige andre, som skildrer, hvorledes han lægges i bånd og han ligger bunden; foruden Voluspå og Lokasenna blandt eddakvadene, har vi afbildningen deraf på det nordengelske Gosforth-kors, og desuden den folkelige myte hos Snorre, om hvorledes han bliver fangen i lakseskikkelse. Endelig som variant fortællingen om den bundne Udgårdsloke.

Endnu hyppigere er det bundne uhyre dog ulven Fenre. »Ulven har det ikke vel, der i bånd skal bie på ragnarok«, og i samme kvad: »Ulven ser jeg ligge ud for åens munding, indtil guder ødes« (Lokasenna). Da Eyvind skaldaspiller i de stærkeste ord vil tolke savnet af sin faldne drot, griber han til dette billede: »Fenresulven skal løssluppen fare over

menneskenes boliger, förend så god en konge kommer på den tomme vang«. Denne forestilling om hans bryden løs leger da også under antydningen, at »den grå ulv ser mod gudernes bolig« (Eiriksmål) og at einherjerne og Odin går at stride imod den (Grimn.).

Omkring dette midtpunkt aflejrer sig da også myten om, hvorledes guderne får ham bunden.

Om selve den bundne ulv synes man at have en slags dobbelt forestilling. Den ene er den almindelige, den får udtryk i Lokasennas ord: »Ulven ser jeg ligge ud for åens munding, indtil magterne ødes«. Holmen i åmundingen er öjensynlig det sikreste sted, hvor man kan have en fange; jf. Vølund på holmen.

For at göre den uskadelig er et sværd sat fast i dens gab med hjaltet mod overkæben og odden mod underkæben, som en slags *gómsparri* (i stedet for nyere tids mundkurv). Herom vidner allerede et vers fra 10de årh. af Eyvind skaldaspiller. I øvrigt findes der en skjaldetradition af tvivlsom alder, som morer sig med at give navn til hver enkelt ting i Fenres historie: den har tre navne på hans lænker, kalder holmen for Lyngve (den lynggroede) og søen for Åmsvartne (den uhyggelig sorte), to åer (»håb« og »fortvivlelse«) rinder fra dens frådende gab, osv. osv. Meget dybsindigt og interessant; men lidet oplysende for selve myten om den bundne ulv[1].

En afvigende skildring af det bundne uhyre findes i Voluspå, i den mærkelige strofe, der gentages som omkvæd til hele dets skildring af ragnarok: »Garm gør höjt foran Gnipahulen, lænken slides sønder, ulven løber«. Skönt de enkelte ord er tydelige, har strofens tankegang dog voldt

[1] Jf. Bugge, Home of the eddic poems. lviii. Navnene Víl og Ván forekommer dog ikke »så tidlig som i Grimnesmål«, men i de senere remseagtige udvidelser, forfattede i andet versemål end selve digtet; den ældste tidsfæstede brug er hos skjaldene i förste halvdel af 12te årh. (Óláfsdrápa og Haldor skvaldre).

fortolkerne vanskelighed. Müllenhoff (V 139) vil have, at den förste sætning gælder om helvedes porthund, og de to sidste om Fenresulven. Men for en naturlig opfattelse må alle tre linjer handle om det samme dyr. Der er heller intet i vejen for, at det i flæng betegnes som »hund« (Garm) og »gøende« og tillige som »ulv« (freki); Odin har jo ulve som sine hunde, og Fjolsvinnsmåls glubske porthunde er ved navnene (Gífr og Geri) betegnede som ulve eller ulveagtige. Den Garm, der gør foran Gnipahulen, er da enten Fenre under andet navn og med modificeret opholdssted; eller det er snarere et sidestykke til Fenre, henlagt til jætteverdenens eller dødsrigets mörke huler.

Sammenligner man Lokes og Fenresulvens rolle i ragnarok, opdager man en væsenlig forskel. Fenresulven udfører ragnaroks största kampdåd, Gudekongens fald. Loke udfører ingen dåd, og kampens gang vilde have været ganske den samme, hvis han ikke var bleven løst, eller slet ikke var bleven bunden. Med andre ord: Fenresulven er det allervæsenligste led i ragnarok, Loke er fra handlingens standpunkt overflødig. Han er den svagere gentagelse af den tanke, der har fundet et kraftigere og mere rammende udtryk i Fenresulven.

Samler vi alt mytestof, der findes om Fenresulven, for derigennem at udforske dens natur og udspring, viser det sig snart, at der intet er, undtagen det der knytter sig til ragnarok. Med sin såkaldte fader Loke har han ikke nærmere at göre; alle myter drejer sig, om han skal være bunden eller løs: aserne anvender deres snedighed på at lægge ham i bånd, og Tyr mister sin hånd i dens gab. Ligesom flere andre af ragnaroks væsner har han ingen oplevelser eller daglig virksomhed, men er alene til for verdens-ødelæggelsens skyld.

Jeg vil da gå samme vej som ved de tidligere lejligheder, og se om man i andre folkeslags myteverden kan

finde forklaring på det, hvis oprindelse ikke lader sig udgranske indenfor Norden.

Forestillingerne om det bundne uhyre, der ved verdens ende kommer løs, er nu bedst kendte som led i kristne dommedagsforestillinger; men de findes tillige i ganske hedensk form hos Perser, Tartarer og Finner. Der er i alt tre hovedformer: det bundne rovdyr, den bundne slange, og det bundne menneske. Af dem har det bundne rovdyr særlig interesse for vor Fenresulv, og det bundne menneske for vor Loke.

Forestillingen om den bundne trold eller djævel i menneskeskikkelse, der skal komme løs ved verdens undergang, optræder alene indenfor kristendommen, og er nærmest begrænset til den middelalderlige kristendom. En begyndelse til denne forestilling findes i Nikodemus-evangeliet, som i 5te årh. fik sin endelige form: Efter sin død på korset stiger Kristus ned i dødsriget og sejrer over djævlen; han byder englene at binde ham og at overgive ham til Hades, dødsrigets fyrste, for at han skal holdes i lænker indtil dommedag. Endnu stærkere kommer denne tanke til orde hos biskop Isidor af Sevilla (død 636): »Når djævlen«, siger han, »skönt bunden, har udøvet stor grumhed mod martyrerne, vil han dog blive langt grummere på Antikristens tid, når han kommer løs«. I den tidlige middelalder tager forestillingen om den bundne djævel större magt. I de oldengelske digte fra 7de årh., kendte under Kædmons navn, skildres der, hvorledes Satan ligger med jærnbånd om hals, hænder og fødder og svies af helvedluerne. En række billedlige fremstillinger heraf haves i Kædmon-håndskriftet fra 10de årh.; også på fastlandet optræder sådanne billeder fra 9de årh. af. Fra en af de jyske granitkirker kendes der en lignende fremstilling.

Mange steder, især i Syd- og Østeuropa, knytter der sig sagn og folketro dertil, dels om hvorledes Jesus narrede

djævlen til at få lænken på, dels om hvorledes den bliver tyndslidt og stadig må fornyes[1].

Den ældste kristendom kender ikke den bundne Satan, og visse udtalelser i Ny Testamente strider bestemt imod den. Det er dog let at se dens udgangspunkt. I Johannes Åbenbaring fremstilles det onde som en drage, »den gamle slange«, der bliver overvunden af englen Mikael og bunden for tusend år, men ved verdens ende kommer løs. Og denne forestilling om en bunden slange kan følges videre til Persernes religiøse skrifter: helten Thraetaona overvinder slangen Dahaka og binder den inden i bjærget Demavend, men ved verdens ende sønderriver den sine bånd og går ud til ødelæggelser, indtil helten Keresaspa vågner op og fælder den.

Det er mindre kendt, at også forestillingerne om det bundne rovdyr kan følges vidt om land. Vi vil begynde med et eksempel fra midt inde i Siberien, med et kvad fra de tartariske folkestammer, der strejfer om på höjsletterne mellem Jenesai-floden og Altai-bjærgene, i egnene vest for Baikal-søen[2].

I heltesangen om Ala Kartaga forekommer en spådom om verdens ende: »Sådant rygte går i folket, at enden virkelig er nær; der skal være et land i det fjærne, langt fra vort land, der hvor månen og solen går ned, ved det store store hav med det höje jærnbjærg. Ved bjærget bor Jedai Khan. Syv hunde har Jedai Khan, bundne med stærke jærnlænker. Kommer de syv hunde løs, gør og hyler de kun én gang: da er enden på alt, på mennesker, dyr og fugle«. Fulde af uro rider heltene til den vise helt Dsjalaty og søger råd. Han trøster dem med, at så længe Jedai Khan er i live,

[1] Årb. 1883, 265 (Nikodemus-ev.), 330 (Isidor), 333 (Kædmon), 341—45 og 322 (Kædmon-tegningerne), 331 (nyere sydtysk folketro), 1884, 6 (Vinding kirke).

[2] Schiefner, Heldensagen der minussischen Tataren (Petersburg 1859) s. 123—57; også i Mélanges Asiatiques, III (1859) 379—81.

kan hundene ikke sønderrive deres lænker. For at sikre sig yderligere går han ud at lytte til fuglenes og dyrenes tale, men vender nedslået tilbage, ti alle skabninger klagede og græd. Han sender to falke op til himlen, en slange ned i jorden, en gedde i havet, og en hermelin ind i bjærgets gange. Falkene kommer tilbage med budskab om Kudai (gud, eller himmelguderne): han sad hensunken i sorg over, at alt skulde forgå. Fra dybets herre hørte slangen det samme bud, fra havet gedden, og fra skovguden hermelinen: at enden på alt var nær. Ved næste morgengry udspörger Dsjalaty to sorte flyvende ravne, som har bolig i de himmelhöje lærketræer på jærnbjærget, der hvor solen og månen går ned. De fortæller ham, hvad der er sket: I Jedai Khans telt under jærnbjærget er den unge helt Ala Kartaga bleven opfostret; i tredve år har han kæmpet med Jedai Khan, og endelig har han fældet ham. Men i det öjeblik, da Jedai Khan faldt, rev hundene sig løs af jærnlænken; dog Ala Kartaga greb i lænken og bandt dem på ny, han lagde en mundkurv af kobber på dem, så at de ikke kunde gø. Da ravnene har talt, ser Dsjalaty sig atter om: mennesker, dyr og fugle er ophørte med deres klager.

Herefter går hundemotivet helt ind i den episke fortælling. Heltene drager, seks i tal, ud for at opsøge Ala Kartaga ved det fjærne jærnbjærg. De møder ham førende de syv hunde med sig i lænke; ti den, som er ejer af hundene, vil alder og død aldrig få magt over. Han skænker hver af heltene en hund med pålæg om ikke at give den føde, men kun at holde den godt bunden; ti hvis hunden blot når at rive sig løs, stryge mundkurven af og gø en eneste gang, da er enden på alt ganske nær. Den unge helt Ala Kartaga rider nu i syv år, indtil han finder sin hjemstavn og sine forældre. Men pludselig afbrydes han ved, at hundene har revet sig løs for de andre. Han farer som en pil på sin blåhvide hest gennem verdens ni lande, indtil han kommer til stedet, hvor måne og sol synker. Heltene står skræk-

16*

slagne, men han indespærrer hundene bagved bjærgets klippedöre, og han byder dem at komme hvert eller hvert andet år og se om hundene har skrabet dörene i stykker med deres skarpe jærnkløer. Tiden går, og atter har hundene revet sig løs; heltene har nemlig regnet det tilstrækkeligt at vælte en klippe for bjærgets indgang. Ala Kartaga iler på sin hest til stedet og afhugger med ett hug alle hundenes hoveder: »Også uden jer kan jeg leve«, siger han »hvis gud vil unde mig alder«. Dernæst afhugger han på samme måde hovederne af de fem helte med et eneste hug. Også de sidste to hunde, som heltene ikke har hindret i at skrabe sig ud af hulen, dræber han: »Også uden jer kan jeg leve, om gud vil give mig alder«.

Det er hos et hedensk Tartarfolk, at denne forestilling om de bundne uhyrer og verdens undergang møder os. De enkelte træk er stærkt forskellige fra, hvad vi ellers kender, og tankegangen er helt hedensk eller primitiv; de bundne vilddyr repræsenterer kun deres egen frygtelige ødelæggelseslyst, de har intet med godt og ondt eller med de andre menneskefjendske magter at göre. Myten er bleven indvævet i heltesagn; men vi iagttager let, at den indeholder en af heltesagnet uafhængig tilværelse; hundene har plads ved tilværelsens yderkant, og de har en guddommelig vogter Jedai Khan, boende »der hvor solen og månen synker« som en slags styrer af himmellegemernes gang. Intet under, at myten om uhyrerne drages over i heltesagn; ti han er en yndet bifigur i de tartariske heltekvad[1].

En ganske lignende myteforestilling findes i et estnisk æventyr, optegnet nærved Østersøens kyst. En fattig mishandlet hyrdedreng vandrer ene ud i verden. En gammel mand råder ham til at vandre mod øst og blive ved at gå i syv år, da skal han nå til et skyhöjt bjærg, og der skal han

[1] Schiefner, Heldensagen der min. Tataren, s. 349 ff. 382. En anden berøring er heltens kamp med vild hund, sstds. s. 221 ff.

finde sin lykke. Drengen følger rådet. Efter syv års vandring når han et bjærg, hvis top er skjult i skyerne, og ved fem dages vandring når han over det. Der træffer han en stor mand, som tager ham i sin tjæneste, og fører ham hen til en hule med tredobbelte jærndöre. »I hulen«, sagde han »står mine glubske hunde lænkede; du må passe på, at de ikke graver sig ud under dören. Ti hvis en af dem slipper ud, er de andre ikke længer til at holde, de vil følge efter ham og tilintetgöre alt levende i verden. Og når den sidste hund kommer løs, da er det verdens ende, og solen har skinnet sidste gang«. Han viser drengen et bjærg af opstablede granitblokke; de er slæbte sammen, for at man altid kan vælte en ny sten for, når hundene får en af de gamle kradset bort. Han passer nu sin nye gerning. I løbet af to eller tre måneder får hundene gravet et hul, men han vælter en ny sten for; han får hver dag god kost og hvert år en god lön; men han keder sig dog, når hans husbond sover, ti det varer syv uger ad gangen. En gang imens hans husbond havde sin sovetid, kom en stor ørn flyvende og satte sig hos ham. »Du er en tåbe« sagde den »at du lever dit liv hen med mad og drikke og med penge, som ikke nytter dig til noget; tag din husbonds vindfodede hest ud af stalden, bind din pengepose på dens ryg og rid bort imod vest; på få uger kan du atter nå til menneskene. Men bind hesten med jærnlænker, ellers løber den tilbage til sit hjem, og din husbond vil da snart indhente dig; men har han ingen hest, da er hans fødder bundne«. »Men om jeg drager bort«, sagde han »hvem skal da våge over hundene, mens min husbond sover?« Ørnen svarede ham, at den kære gud havde skabt hans herre til at være hundenes vogter, og at det kun var af dovenskab, han sov de syv uger igennem. Da sadlede han hesten og lagde sin pengesæk på den. Han var ikke kommen langt fra bjærget, da han hørte en stemme: »Holdt, holdt, gå med dine penge, men lad mig beholde min hest«. Men han hørte ikke derefter og red videre; på få

uger nåede han menneskeverdenen. Han byggede sig et smukt hus og giftede sig, og hvis han ikke er død, lever han endnu; men den vindfodede hest skal være død for længe siden[1].

Trods den mægtige afstand imellem Altai-bjærgene og Østersøen slutter Esternes æventyr sig nöje til Tartarernes heltesagn i selve de mytiske træk: bjærget ved verdens ende; uhyrerne er en flok af vilde hunde, som er indespærrede og lænkede der; en overnaturlig vogter må stadig holde öje med, at de ikke slipper løs, og begge steder holdes de tilbage ved at der væltes sten for dören. Hos begge folkeslag er myten flyttet over i heltesagn, men på ret forskellig måde. Den samme myte om verdens undergang må altså have eksisteret hos vidt adskilte grene af den finsk-tyrkiske folkeæt i Asien og Østeuropa.

Efter denne rundgang igennem de forskellige folkeslags myteforestillinger vender vi os atter til de nordiske former af det bundne uhyre. Det er nu klart, at vi har parallel til den bundne Loke i den kristne middelalders bundne Satan; og parallelen er så meget mærkeligere, fordi denne bundne trold i menneskeskikkelse er fremmed både for de ældste kristne og alle de hedenske forestillinger om verdens undergang. Geografisk og kronologisk udgör vor Loke én gruppe med den bundne Satan i de kristne lande. Begrebsmæssig hører de i endnu höjere grad sammen. Det er et særsyn, at den løsrevne trold, der kommer til verdens ødelæggelse, har menneskeskikkelse. Den umiddelbare rædsel er ubetinget större ved det vilddyragtige uhyre, og omdannelsen nås næppe uden ved en religiøs udvikling, som mere fremhæver den ondes sjælelige beskaffenhed. Vender

---

[1] Schiefner, Zum mythus vom weltuntergange (Mélanges russes, IV [1859] s. 8—17); teksten stemmer — ifølge meddelelse af professor Kaarle Krohn — ordret med den senere offenliggjorte estniske grundtekst i Kreutzwalds estniske æventyrsamling. Den förste del af æventyret har jeg gengivet stærkt forkortet.

vi tanken om og tænker os den bundne Loke og den bundne Satan udviklede uafhængig af hinanden, står vi overfor det i höj grad usandsynlige, at en så ejendommelig forestilling skulde opstå på samme tid og næsten på samme sted, men med ganske forskellige forudsætninger.

Det er givet, at forestillingen om den bundne Loke ikke er ældgammel i nordisk. Folketroen i alle Nordens lande vidner, at han egenlig er en naturguddom, hersker over ilden og over den glødende sommerhede (»Lokabrenna«, »Lokke driver sine geder«), et delvis plagende, delvis hjælpende væsen. En kres af myter, hvor han optræder sammen med Odin og Høner, viser, at han egenlig hører gudeverdenen til. Hans optræden som den bundne gudefjende, hvis sidste genkomst nævnes med rædsel, skyldes da en omdannelse og vil lettest forklares ud fra en fremmed indvirkning: Loke går fra den snedige og tvivlsomme gud mere og mere over i de kristnes djævel[1].

På et enkelt punkt af Loke-myterne er den fremmede indflydelse helt sikker. Der en fortælling om, hvorledes Torkel Adelfar på kong Gorms befaling drager til Udgårds-Loke (Ugarthilocus = Útgarðaloki) i det yderste nord, stiger ned i hans mörke hule og bringer et af hans horntykke skæghår tilbage som kendetegn. Indholdet er identisk med et almindeligt europæisk æventyr om den rige mand, der sender den fattige dreng til Helvede for at hente tre hår af Fanden[2].

Selve det nordiske billede af den bundne Loke er gennemgående identisk med den middelalderlige kristne opfattelse af Lucifer. Han ligger bunden i en hule i jordens indre. På Gosforthkorset ses Loke bunden om hals, hænder og ben; således også Lucifer på flere af tegningerne i Kæd-

[1] Om Loke jf. Axel Kock i Indogermanische forschungen X 90—103; jf. Bugge, Eddic poems, lx.

[2] Asbjørnsen og Moe I nr. 5 (med varianter); Grimm nr. 29 (m. var.); osv. osv.

mon-håndskriftet (Årb. 1883, 341 ff.). På gravkorset fra Kirkby i Westmoreland (Årb. 1883, 322) ses djævlen lænket til et spidst klippestykke; om Loke antydes det i Lokasenna, at han skal blive bunden til den spidse klippe. En ret ejendommelig lighed er det, at de begge ikke blot er sikrede mod at göre skade, men også er genstand for pinsel. Lucifer pines med ild. I den nordiske myteverden lod dette sig dårlig indpasse; derfor pines Loke af ormegift, på Gosforth-korset ses slangen hængende over ham. Men dette stemmer med den oldengelske opfattelse af helvede som »ormesalen« *(se wyrmsele)*.

Der er ganske vist ett ejendommeligt træk ved den bundne Loke. Hans hustru står hos ham og holder skål under imod edderdryppet, således som det allerede ses på Gosforth-korset. Men selv denne skikkelse kan forklares ud fra kristne påvirkninger. På tegningerne i Kædmon-håndskriftet ses gærne en vinget menneskeskikkelse stående hos den bundne Lucifer og vendt imod ham; undertiden ses en lignende skikkelse flyvende hen til ham. I de kristnes opfattelse er det den af de faldne engle, der bringer helvedfyrsten budskab og udretter hans ærende; men en eller anden viking har let kunnet opfatte det som den bundne jættes hustru.

Derimod finder man ingen berøring med kristendommen i beretningen om, hvorledes Loke blev bunden. Hans færd i lakseskikkelse svarer til de andre myter om hans dyreforvandlinger. Sönnens tarme, hvormed han bliver bunden, således at båndene bliver til jærn, minder om et tilsvarende træk ved kong Vikars ofring. Indpodningen af det fremmede element synes at være sket på en tid, hvor den hjemlige mytedannelse endnu var frodig.

Nogen sikker nordisk tradition tör jeg derimod ikke se i forestillingen om, at Loke volder jordskælv, når han krymper sig i sine bånd. Rundt omkring i verden opfattes drön og rystelser i jorden som virkning af en bunden jætte, der

prøver at rive sig løs. Fortalt om den kristne djævel findes dette motiv i Schwaben (Teufelsklinge i Rauhe-Alb) og ved Bodensøen (Röötseer Ried); på bunden af fjældsøen på Pilatusbjærget ligger Pontius Pilatus bunden. Om almindelige jætter fortælles noget lignende ved Felsberg i Hessen, ved Steinsberg-søen i Elsangdalen, osv. (Menzel, Odin, s. 80—81); i Østgøtland om Ur-koen i Urberget[1]. Esternes yndlingshelt Kalevipoeg står i underjordsriget med hånden klemt fast i klippen; når han ryster sig, bruser havet og jorden skælver. Under Ætna ligger Enkelados og Tyfon, og får jorden til at skælve. Denne forestilling synes at høre til dem, der med lethed fødes på ny, så ofte man har brug for dem.

For det bundne rovdyr i ragnarok (Fenresulv-forestillingen med sine afskygninger) har vi det nærmest tilsvarende i de østlige landes forestillinger om verdens ende. Således som Voluspå skildrer den bundne Garm, minder det, træk for træk, om den finsk-tartariske myte. Rovdyret er en hund, dens gøen varsler ragnarok, den er bundet ved fjældhulen, og når den sønderriver sine bånd, vil verdens undergang indtræde. Den eneste afvigelse i grundmotivet er, at den er bunden foran Gnipahulen, altså med biforestilling om at vogte hulens indgang; men sammenhængen viser, at dens egenlige væsen er at være bunden indtil ragnarok, og tanken om at den vogter indgangen er en biforestilling, der vel er fremkaldt ved de i mytologien sædvanlige vogtende hunde.

Men også Fenresulven svarer i grundtræk til den finsk-tartariske myte. Det er i begge tilfælde rovdyret, som ingen anden opgave har end at true med ødelæggelse. Pladsen på holmen i åens munding er hos sletteboere en naturlig afløsning for klippehulen; og sværdet i dens mund som *gómsparri*

---

[1] Laurenius, Dissertatio de Ydria (1736) s. 33; jf. nfor § 13.

er kun tillæmpning til oldtidens og middelalderens måde at göre vilddyr uskadelige på.

Mest af alt vejer dog ligheden i selve begrebet. Ligesom den ragnaroksbundne menneskeskikkelse tilhører et vist område (det kristne Europa samt Norden med dens Lokeskikkelse), slutter vort bundne rovdyr sig i begreb og i område til de forestillinger, som vi kan følge gennem Østeuropa og ind på Asiens stepper.

Flere nyere forskere har søgt Fenresulvens forbillede i kristendommens djævel, opfattet som ulv. Det er rigtigt nok, at man hos middelalderens forfattere ikke sjælden finder Satan betegnet som »helvedulven« o. l.; men jeg kender ikke noget kildested eller noget billedværk, der rent legemlig opfatter ham som ulv, og endnu mindre som en lænket ulv. Så er det ganske anderledes alvor med rovdyret i den nordiske Fenresulv og de finsk-tartariske verdenshunde[1].

Her må dog nævnes den overensstemmelse, som en forsker i den nyeste tid har udpeget mellem en serbisk folkelegende og den nordiske myte om Fenresulven. Legenden begynder med at fortælle, at Dabog (djævlen, egl. en gl. slavisk gud) var kejser over jorden, medens Gud Herren herskede i himlen; de blev enige om at dele herredömmet, således at Gud skulde have alle de retfærdige sjæle, men Dabog alle de onde. Men da de fleste mennesker var onde, blev Dabogs part langt den störste. Gud fik da udforsket, at hvis han fik en sön, kunde denne kræve det tabte tilbage som sin arv. »Da Dabog hørte, at Gud Herren allerede havde født og undfanget en sön, og at han havde givet sig på vej for at kræve sin arv, spærrede han i raseri sit gab så höjt op, at underkæben gik langs ad jorden og overkæben

[1] Om djævlen som ulv: Bugge, Home of the eddic poems, s. lvii, med henvisn. Forestillingen er så at sige slet ikke trængt ind i folkesagnene. Kun i Tirol har man hos enkelte truffet den forestilling, at det er »en glubende ulv« (eller en mangehovedet drage, eller helvedfyrsten Lucifer), som Kristus har bundet til verdens ende.



rørte himlen, for at han således kunde sluge Guds sön. Men Guds sön undte ham ikke mindste pusterum, men stødte sin lanse i hans underkæbe og rejste så lansen op, så at den stod fast imod overkæben. Og sådan som Guds sön har spærret gabet op på ham, står det endnu den dag idag og skal blive stående i evighed. Men de syndige sjæle, som Dabog i umindelige tider havde slugt, styrtede alle ud af hans svælg og drog med Guds sön til Gud Herren i himlen«[1]. Det kan ikke nægtes, at Dabog på to væsenlige punkter stemmer med Fenresulven: den til himlen nående overkæbe genfindes i dem begge, og spyddet i Dabogs gab svarer ganske til sværdet i ulvens. Hertil kommer den mere flygtige lighed imellem gudssönnen og Vidar som sejrherrer over denne fjende. Men derfra kan man ikke slutte, at de forestillinger om Fenre, som Nordboerne havde i 10de og vel allerede i 9de årh., var tillæmpninger af den kristne legende. Det er uvist, om denne overhoved eksisterede på dette tidspunkt. Den bogumilske sekt, hvis åndsprog den i höj grad bærer, opstod först midt i 10de årh. I hvert fald var Nordboerne, ved et mægtigt bælte af hedenske folkeslag, skilte fra de kristne Sydslaver. Endnu stærkere synes mig indholdet at tale derimod. Den karakteristiske omstændighed i myterne er, at overkæben rører himlen, medens underkæben er ved jorden. Dette passer meget dårligt med det kristne verdensbillede og med djævlens plads i tilværelsen. Men hvis det er indkommet i den serbiske myte fra en folkeoverlevering udenfor kristendommen, da beviser det jo ikke den kristne mytes oprindelighed, men tyder netop på, at der forud for legenden har været en slavisk folketradition, der lignede myterne om Fenresulven.

Der findes et heltekvad fra de hedenske Tartarer midt i Asien. Den unge helt får af sin plejefader hest, sværd og

[1] Jagič i Archiv für slav. philol. V 12 (jf. 166); jf. Bugge, Eddic Poems, s. lxii—iv.

bue, og en advarsel om ikke at ride mod vest. Men da han sidder på hesten, siger han til sig selv: Hvorfor skulde jeg ikke ride mod vest? Han rider imod vest og bliver ved at ride. Han mærker, at det er vinter, på den rimfrosne krave; han mærker, at det er blevet sommer, ved at solen bager på hans skulder. Da han er kommen over et stort fjæld, vender hesten sig pludselig om; djævlen er nær. Hvad har du set? spörger han. Se ned, og se op, sagde den. Da så han troldens overlæbe snappende efter himlen, og dens underlæbe efter jorden. For at redde sig skabte han sin jærngrå hest til en krage, der flöj i vejret, og sig selv til hestemög, der lå på vejen; men i næste öjeblik var han atter menneske, trådte ind i troldens, Ker-Jutpas, mund og fæstede med en nagle hans underlæbe til jorden, og på samme måde naglede han overlæben fast på himlen. Så trådte han Ker-Jutpas bug i stykker, og ud af den kom kvæg i utallig mængde, folk i mængde, foruden store skatte af guld og sølv. Nogle af menneskene klagede sig: Vi levede i et varmt land, nu er vi komne i et koldt. Andre sagde: Hvad for ædel mand har friet os ud af denne sorte nat! Så gav han sig på hjemvej, drivende det hvide kvæg foran sig, og med undersåtterne i følge[1]. Handlingen i den tyrkiske heltemyte består af ganske de samme led som den serbiske legende: gabet der er spærret op til himlen, kæberne der ved heltens hurtige bevægelse bliver spærrede fra hinanden, så at uhyret er afvæbnet, og menneskene der kommer frem af dets mörke indre. Men der er ikke det mindste kristne i den tyrkiske myte; selv en formodning om, at den skulde være opstået ved at den kristne legende afströg sine religiøse træk, vil føles som overordenlig vovet. Myten, således som vi har den her, svarer ganske til et myte- og æventyr-motiv, som er udbredt

[1] Radloff, Proben der volkslit. der türkischen stämme Südsibiriens, I 38—42 (jeg har forbigået det motiv, at han skaffer sine blinde plejeforældre deres öjne igen fra trolden; dette hænger sammen med et slavisk æventyr; Archiv f. slav. phil. V 20—23).

over hele jorden og må gå tilbage til ældgamle tider: helten der vover sig ind i uhyrets indre og befrier de af det slugte mennesker[1]. Selv den serbiske legende indeholder i kampskildringen ikke det mindste, der er særligt for kristendommen. Tværtimod bevæger den sig i ganske barnlige og primitive forestillinger med et himmelrum, hvor der er ganske lavt til loftet og med den uklareste forening af det kolossale og det daglige störrelsesmål: kæberne når jo fra himmel til jord og spyddet tænkes at nå lige så langt. Med andre ord: det er en gammel folkemyte eller, om man vil, et æventyr, der er taget i brug af den tidlige middelalders præster og har fået en religiøs indledning tilsat. Heltemyten om det betvungne uhyre er i virkeligheden den samme hos de hedenske Tartarer og de kristne Slaver.

Dette uhyre kommer endnu oftere for. I et andet heltekvad fra samme tartariske stamme fortælles der om Kan-Püdäi. Da en himmelhöj klippe spærrer ham vejen, kløver han den med en pil og rider ind gennem skåret, midt ind i jorden; på sin vej fælder han först »slange-herren«, så en uhyre steppeflue; midt inde i jorden standser hesten og advarer ham: »Ham der slikker jordens træer med sin underlæbe og himlens stjærner med sin overlæbe, Altaibjærgets herre, den sorte tyr, er det; vi er komne ind i hans gab med de 90 hugtænder«. Han binder hesten med jærnlænker og gör sig rede til at skyde. Her går fortællingen over i et motiv, der er meget yndet i de tartariske heltekvad: hesten råder ham til hellere at vente natten igennem, ved morgengry skal han se en regnbue med en rød tråd midt i; den skal kan ramme, ti i den sidder jættens sjæl. Han skyder og rammer, men i det samme segner han besvimet om, indtil han efter åringers forløb kaldes til live af sin trofaste skimmel (Radloff I 70—75). Lidt simplere er motivet i et kvad

---

[1] Tylor, Primitive culture, I (3. ed.) 335—372; jf. min »Den lille Rødhætte« (i »Naturen og mennesket« 1894, s. 24 ff.).

fra en anden Tartarstamme. Karakans eneste datter er draget ud, for at vise at hun duer til at forsvare sin faders ejendom. Hun drager at opsøge »slangekongen« i hans hytte; men pludselig står hun i hans gab; »den ene læbe er ved himlen, den anden læbe ved jorden, hagen er nede i jorden«. Hun går ind igennem gabet; mennesker og helte, vilddyr og fugle findes levende derinde; hun standser foran hans hjærte, beder én af heltene at give sig et sværd, men det brast imod hans hårde hjærte; da hug hun med sit eget sværd og dræbte ham. Alle de levende væsner gik ud af slangekongens krop og priste deres befrier (Radloff I 351—53).

Endnu nærmere ved grundformen ligger et tredje tartarisk kvad. En modstander, som ikke kan overvinde kvadets helt, går at hente den sorte tyr, for at den skal sluge ham og hele hans hytte; tyren er så stor, at dens fodspor dækker så meget som en arschin filt. Tana skjuler sin hest i græsset, og smeder sig en lanse af jærn; »han steg op til himlen, Tana med den stenbrune hest gennemborede den sorte tyrs overlæbe, dens underlæbe fæstede han i jorden«. Han bandt det overvundne uhyre udenfor Pädschätti Kans hytte; der åd den först syv heste og syv okser, så kanens tre sendebud og endelig ham selv med hus og alt kvæg (Radloff I 301). Trods den uklare fortælling genkendes spyddet i det serbiske sagn, hvormed gabet bliver spærret op. — I et estnisk æventyr vandrer tre brødre ud i verden; undervejs spærrer en heks sit gab op »lige til skyerne« for at sluge dem, men brødrene løber igennem, inden hun kan lukke det til[1]. Således kan dette motiv — uhyret

---

[1] Kallas, Märchen der Ljutziner Esten, nr. 5 (Verhandl. d. estn. gesellschaft XX 118); fortællingen, hvor dette bruges som ligegyldigt bimotiv, er i sin helhed en fordærvet form af æventyret om tvillingbrødrene. Lignende motiv i et norsk æventyr (Asbjørnsen og Moe I ²483): gennem et opspærret ulvegab og dernæst gennem et lignende ulvegab kommer kongesönnen ind i Spanieland og finder der den eftersøgte kongedatter. I den islandske Eireks saga víðförla fra

med gab lige til himlen, hvori helten styrter sig ind, inden det når at sluge ham, — følges over hele den tyrkisk-finsk-slaviske folkeverden. Og fra dens nordøstlige til dens sydvestlige udkant kan vi følge det særlige træk, der svarer til vor Fenresulv, at kæberne nagles eller spærres fra hinanden, så at uhyret er uskadeliggjort. Det serbiske sagn om Guds sön, der sætter spyddet i Dabogs mund, er da en gammel folkemyte i kristen tillæmpning; og det er denne slaviske folkemyte, som står så nær ved vor nordiske Fenresulv, at der rimeligvis er et særligt slægtskab imellem dem.

Det er da den samme østeuropæiske folkemængde, der gemmer de nærmeste sidestykker både til Fenresulven som »bundet rovdyr« ved ragnarok og til dens opspærrede gab med sværdet i. På nordisk (eller måske på gotisk-germansk?) grund synes da de to forestillinger at være voksede sammen; rædselen for den kommende ødelæggelse standses ved forventning om, at guddomsmagten dog skal vinde sejr.

Vidarskikkelsens betydning indenfor edda-mytologien beror helt på hans sejr over ulven. Hver gang han forekommer på digtningens scene, er den med, åbenlyst eller underforstået. Vi kender ikke andre myter om ham, og vi kender intet sikkert til hans påkaldelse i oldtiden[1]; selv hans øde og kratvoksede land (i Grimnesmål) er muligvis kun en folkeetymologisk afledning af hans navn. I hvert fald beror hans rang i asernes verden helt på denne ene kamp; han er en episk, ikke en religiøs skikkelse.

Motivhistorisk synes Vidarskikkelsen at være skabt ved

14de årh. går vejen ind til Paradis igennem en drages opspærrede gab, og helten vover sig derigennem med draget sværd i hånden (Fornaldarsögur III 668).

[1] Det er uvist, om de to sammenliggende gårde Virsu og Torsu er opr. *Víðarshof og *Þórshof (Rygh, Norske gårdnavne III 84). Hvis det virkelig er tilfældet, må det vel hænge sammen med den i det sydøstlige Norge fremtrædende lyst til at have hellige steder for alle guder af asakresen.

foreningen af det bundne uhyre og det himmelnående gab. Men denne forening er sket på en ejendommelig måde, i den glimrende plastiske form — enestående iblandt alskens folketraditioner — at han træder med sin ene fod i dyrets underkæbe, mens han med hånden griber om overkæben og river gabet op. Hertil kommer yderligere det ejendommelige træk med den tykke sko, sanket sammen af alverdens bortkastede læderstumper.

På dette punkt gemmer sig sikkert gammel overtro, der er bleven benyttet i myten, ligesom tilfældet var med troldenes negleskib. Men det er ikke nær så let at gribe den; også på det punkt hævder Vidarmyten sin særstilling. Der kan mindes om en jysk folketro, at når folk smider viskerne af deres træsko bort, tager fanden dem og går med dem (Jyske folkeminder, X 74). Rigtignok er det i myten blevet en gud, der bruger stumperne til menneskenes hjælp; men en sådan overgang er ikke ukendt. Mens den almindelige tro om de afskårne negle er, at de skal skjules, for at troldene ikke skal göre menneskene skade med dem, træffer vi et sted den forestilling, at de ligefrem skænkes til guderne. I Persernes hellige lov Vendidad hedder det: »Dig, fugl Ashozusta, tilbyder jeg disse negle, dig overlader jeg disse negle; de skal blive dine lanser, sværd og buer, dine ildfjedrede pile og slyngesten imod de mazanske djævle« (Köhler, Kl. schriften, III 580). Her er omvurderingen sket; hvor det for almindelig gammel folketro gælder at sikre sig mod trolde, der vender en stærkere religiøs tro motivet om og tager det i guddommens tjæneste. Og således synes det netop at være sket med læderstumperne til Vidars sko.

Med kristendommen synes hverken Vidar eller Fenresulven at stå i særlig forbindelse. En undtagelse må man måske dog göre med myten om, hvorledes ulven bliver lokket til at tage lænken på; den minder om en kristen folkelegende. I Italien fortælles, at Kristus kom til djævlen med guldkæde på; djævlen vilde låne den og prøve den; men da

han fik den om halsen, blev den til en jærnlænke, der holdt ham bunden (Pitré, Archivio IV 488; fra Abruzzerne). En anden form har legenden i et finsk kvad (Bugge, Studier I 384) og i en overlevering fra Ukraine (Revue des trad. pop. X 419); den sidste fortæller, at djævlen havde gjort en lænke rede til at fange Jesus, når han nedsteg i dødsriget, men Jesus fik ham til at vise på sig selv, hvordan den skulde tages på, og i det samme udtalte han sit almagtsord, og derved blev lænken svejset sammen om djævlens hals. Slægtskabet med disse kristne forestillinger er dog næppe helt sikkert, og det gælder i hvert fald kun ulvens forhistorie, ikke noget af de egenlige ragnaroks-motiver.

Som resultat af min granskning mener jeg da at kunne fastslå dette, at medens den bundne Loke bygger på kristne forestillinger i de vestlige lande, hører Fenresulven sammen med en gruppe af østlige landes forestillinger om ragnaroks-rovdyret og uhyret med det himmelnående gab. Selve det store kampoptrin i gudernes sidste strid (Odin — ulven — Vidar) synes at indeholde elementer fra to sider: dels hænger det sammen med keltisk ragnaroks-myte om gudekongens fald og hævn, dels med en østlig myteoverlevering om ulv (eller hund) der skal ødelægge verden. Har den förste tilført et mere udviklet og sammensat mytebillede, da er der fra den anden side kommet en mere plastisk kraft og det umiddelbare indtryk af ragnaroks rædsel. Inderlig sammensmæltede har de frembragt vort mægtigste ragnaroksbillede i dets gigantiske storhed: Odins død og Vidars sejr.

13. Ormen.

Der er et andet ragnaroks-motiv, en uhyre orms frembrud, som spiller en rolle i nyere nordisk folketro. Stærkest gör det sig gældende i det nordlige Jylland, i Ty.

Om Kløv bakker nord for Tisted (Hundstrup sogn, Hillerslev herred) hedder det, at der ligger en stor lindorm

inde i bakken, og kommer den ud, da vil næsten hele verden blive lagt øde. Eller det hedder, at når det sidste slag står på Tis-enge ved Tisted, »så skal lindormen i Kløv bakke bryde ud og göre det af både med venner og fjender, så ikke én bliver tilbage; men det kan også være det samme, for da er det dommedag« (Grundtvig, Gl. danske minder, III 136—38). Lidt længere østpå, i Vester-Hanherred, fortæller man, at der kryber en lindorm tværs igennem landet imod vest; for nogle år siden skal folk have set den i en fordybning i Svinkløv bakker, men når den når ud til Vesterhavet ved Bulbjærg (den bratte klint ud mod havet), »så skal hele verden forgå« (E. T. Kristensen, Jyske folkeminder, VIII 385). Andre fortæller, at der ligger en lindorm i Nörbjærge bakke (Gøttrup sogn, også i V. Hanherred); de folk, der saver kalksten i bakken, skal have hørt den dernede. Til en bestemt tid skal den komme ud, og da dør alt det den når og alt det den ser. Nogle siger, at det varer 300 år, inden den kan æde sig ud af Nörbjærg, da bakken er så svær (E. T. Kristensen, Danske sagn, II 178—79, nr. 10—13).

I Vestjylland fortælles lignende sagn, dog uden at man er sig bevidst, at det er den almindelige verdensødelæggelse. Under Brande kirke ligger der en lindorm og nærer sig af ligene; en dag, når der er allerflest mennesker i kirken, skal den vælte den, »og derefter vil den gå ud at ødelægge alle folk i sognet, så vidt som den kan.« Men samtidig bliver to tyrekalve opfødte med mælk, og de kæmper med lindormen og fælder den, men er selv så ilde medhandlede, at de kun går syv og ni skridt, för de synker livløse til jorden. Også Nörre-Nissum kirke skal en gang blive væltet af den underjordiske lindorm[1].

Også ret afdæmpet lyder et sagn fra Færøerne. I bygden Hattarvík på Fugloy findes der en höj, Gullheygur, hvor en

---

[1] E. T. Kristensen, Jyske folkeminder, IV 65; jf. Danske sagn, II 195.

lindorm ligger og ruger på sit guld; men hvis den blot når at få hovedet ud af höjen, da skal hele bygden forgå. (Meddelt af dr. Jakob Jakobsen).

På Island venter man derimod, at ormen i Lagarfljót skal komme frem til verdens ende. I Lagarfljót — den langstrakte sø på det østlige Island, den længste i hele landet, — skal der findes en uhyre orm, som undertiden skyder sin ryg op af vandet så höjt, at man kan se solen under dens bug. »Og siger mand end ydermere, at den hellige biskop Gudmund skal have gaaet fra Hoolum bispegaard paa blotte fødder vel over 30 miile didhen til samme flod, og med hans hellige maninger bundet ormen fast paa hoved og hale; . . . men bugten voxer i lycker og runddeel alt stille indtil den sidste verdens dommedag; inden hvilken tiid hand skal vorde løs, og ødelægge det ganske Fliotsdals herred. Ab hoc angve libera nos Domine!« Således lyder beretningen fra en præst midt i 18de årh.[1].

En svensk folketro fra Ydreherred i Østgøtland hører delvis sammen hermed. Inde i Urberget findes en uhyre ko Ur-koen, som en gang har skrabet søen Somnen frem, men en troldkarl har bundet den inde i bjærget med en jærnhestesko om halsen. »Till föda är för henne framlagd i berget en stor nöthud, af hvilken hon hvarje julafton får uppäta ett hår; och då alla dessa äro förtärda, slipper hon lös och förstörar så väl Ydre som hela vår verld«. Når det er mod uvejr, hører man koen ryste sig i båndene derinde (Rääf, Ydre härad, I (1856) s. 31; jf. ovfor s. 245). Dette sidste motiv med kohuden fortælles noget klarere i et smålandsk sagn om jætten Gilbert: Troldmanden Kettil Runske har bundet ham med sin runekævle på hænder, fødder og mund i en grav på Visingsø; »däröfver lade Kettil tre tjurhudar och sju tunnor lindkol, och ej blir Gilbert lös,

[1] Jón Marteinsson i Thott 953 fol.; jf. Tímarit, 1901, s. 136.

förrän kolen ruttnat upp och alla håren afplockats från huderna; men ej får han taga mer än tre hår om året«[1].

Igennem alle disse overleveringer går meget tydelig den samme sagntype. Der er et uhyre i dybet, det har skikkelse af en vældig orm (undtagen i svensk), det skal en gang komme frem og ødelægge alt levende i så vid en kres, som det kan nå. Uhyret bor under jorden, inde i bakke eller bjærg; kun islandsk lader det bo i søen, men den islandske folketro henfører alle lindormeforestillinger til floder og søer, så dette vidnesbyrd har liden betydning. I ødelæggelsens omfang finder vi den samme svingning mellem en stor og en lille forestillingskres, som vi kender fra jordens synken i hav og fra så mange andre folkesagn. Nogle af vore kilder lader den »förstöra hela vår verld«, »da vil næsten hele verden blive lagt øde«, »ikke én bliver tilbage, for da er det dommedag.« Andre fortællere har den snævrere synskres: den vil ødelægge bygden, herredet eller i almindelighed »så vidt den når«; men dette vil jo dog sige hele det område hvor sagnets fortællere færdes og som de daglig forestiller sig. Flere fortællere opfatter det også som en indledning til dommedag[2].

I de fleste overleveringer lever ormen sit eget liv i dybet, indtil den en gang bryder frem. Kun svensk og islandsk nærmer den til forestillingen om det bundne uhyre; men dette har öjensynlig ganske særlige grunde. På Island har

---

[1] Aldén, I Getapulien (Stockh. 1883) s. 95. En videre forgrening af samme motiv er vistnok følgende: i Visby store kirke er ophængt en fisk; når den fortæres eller muler op, kommer dommedag (Rääfs hskr. saml., meddelt mig af H. F. Feilberg). I andre landes kendetegn på dommedag har jeg ikke truffet på lignende. Her synes at foreligge en sammensmæltning af Urko-motivet i ragnarok og den ikke så sjældne tro på en ophængt husfetish af et eller andet dyr.

[2] Når lindormen kommer frem af Bulbjærg, »så skal hele verden forgå.« (Det vestjyske sagn, at verden skal forgå, når rotterne får gnavet sig ud til Vesterhavet, er formodenlig en formindsket gentagelse af sagnet i Ty.)

man — overensstemmende med folkets tro — gjort lindormen til en vandslange og må derfor have et middel, som hindrer den i at dukke op af søen i en nær fremtid. I Sverig har man opgivet forestillingen om den rodende orm og i stedet knyttet sagnet til en underjordisk ko, formodenlig i kraft af en eller anden stedlig folketro[1]. Således er den normale form alene den, at lindormen roder inde i bakke eller bjærg, indtil den en gang får gnavet sig frem og bringer ødelæggelse over alt det den når.

Når der spörges om denne orms religiøse eller mytiske udspring, kan der allerede til en vis grad gives svar derpå ud fra det nordiske sagnstof. Med kristendommen har den intet at göre; kun i en eneste særlig dårlig overlevering er den bragt i flygtig forbindelse med en kristen helgen, aldrig med Kristus, engle, Satan el. desl. Heller ikke i eddakvadenes ragnarok passer den ind. Kamp imod ormen findes kun i en eneste vestjysk opskrift, og der er den fremkommen ved en meget ny tilegnelse af lindormekampen foran kirken (se s. 209 og 261). Midgårdsormens komme i ragnarok frembyder vel et væsenligt lighedspunkt; men lindormen er ikke rent ud identisk med den, ti der er en fast tradition om, at den bor i bjærg, og dens ophold i sø er kun en enkelt egns omdannelse. Går vi lindormesagnet nærmere på klingen, viser det sig, at det ikke forudsætter nogen slags mytologisk system; den lever i jorden, fordi lindorme, ligesom andre snoge og slanger, plejer at leve der, og den kommer frem og besörger den almene ødelæggelse ganske alene og kun til tilfredsstillelse af sin egen grådighed. Folkepoetisk er stedfæstelsen — den bestemte naturgenstand, hvor den tros at bo og ventes at skulle bryde frem, — det faste punkt, hvorom sagnet drejer sig, og som holder traditionen fra at glide ud. Religiøst set er den rent animistisk. Den er det væsen i

---

[2] Det ligger nær. at Urberget indeholder uroksens navn, og at man siden har tydet dette navn, som om der lå en urko inde i bjærget.

dybet, hvis røst høres ud af Urberget, eller hvis nærhed mærkes af stenhuggerne inde i kalkbjærget. Hertil svarer også andre forestillinger om en stor underjordisk lindorm, som man har i det nordlige Jylland i egnene omkring Limfjorden, altså i egne, der ligger ganske nær ved den store Bulbjærg-lindorms leveplads. I Salling tror man, at der ligger en stor lindorm under Borum bakker med hovedet under herregården Nörgård og halen under herregården Astrup; når den trækker halen til sig, da vil Astrup synke[1]. Om Bro mølle i Ty hedder det, at den er bygget over halen på en stor lindorm, og en gang, når ormen trækker halen til sig, vil møllen synke; Sibylle har spået, at når det sker, vil verden forgå[2]. Møllen er bygget tværs over åen og står derfor på usikker grund. Her er lindormen tænkt som det levende væsen, der er årsag til jordens synkning; det hele er en forgrening af den vidtudbredte forestilling, at jordskælvsfænomener eller underjordiske lyd skyldes et uhyre væsen i jordens indre.

(For øvrigt kender man også i edda-mytologien en kæmpestor underjordisk orm, der lever i dybet og slider lig; dens navn er Níðhǫggr. Selvfølgelig er den ikke stedbunden og animistisk, da vikingetidens mytedigtning lever i en friere fantasiverden. Heller ikke optræder den i ragnarok, hvor den vilde være en kedelig dublet til Midgårdsormen.)

Vandrer vi videre om land, træffer vi også andensteds den lindorm, der kommer frem af jorden ved verdens ende. I Tirol fortælles, at dalen Wildschönau og dens beboere skal blive lagte øde af en drage, men da er også verdens

---

[1] Nogle tilföjer, at med det samme vil Nörgård brænde, eller at Nörgård skal forgå når den spyr ild op. Se Thiele, Danm. folkesagn, [2] II 289; E. T. Kristensen, Danske sagn, II 184 nr. 33—36. Andre sagn om lindorme, der ligger under gårde og en gang skal vælte dem: Thiele II 289; Danske sagn II 183; Jyske folkeminder VIII 63; alle fra Jylland eller Fyn.

[2] E. T. Kristensen, Jyske folkeminder, VIII 383, nr. 692—93.

ende kommen. Dragen skal udruges af en syvårs hane, som lægger sit æg under hustrappen i Agla; når dragen er voksen, flyver den gennem luften, ild falder fra himlen, Wildschönau og hele verden opbrænder. Der har allerede en gang været en lindorm, men den blev dræbt med plovjærnet inden den var stor nok; og nu lader man i Wildschönau ingen hane blive syv år gammel (Heyl, Volkssagen aus Tirol, 1897, s. 85). I Salzburg har man en beslægtet fortælling, men den er sammenblandet med kristne motiver. Antikristen, hedder det, fødes ved at en syvårs hane lægger et æg i en mose, deraf kommer der en lindorm frem; den tager sit ophold i kløfter og huler, men når den er bleven större, kommer den frem under en hasselbusk, går ud i verden, hærjer byer og stæder og forgifter folk og fæ. Da en pige af rædsel kaster sig ned og tilbeder den, bliver den til en vidunderlig skön yngling, kan drage fra land til land og får större og större følge, han kræver at alle skal afsværge gud i himlen. Da drager Elias imod ham med en skare af engle, han overvinder ham og styrter ham i havet. Så holdes dommedag[1]. Det mærkes let, hvor løselig de to bestanddele er svejsede sammen; og den tyrolske opskrift kender jo heller intet til denne forening. At sagnet er omdannet således, er ikke underligt; Antikristen spiller allerede i det 9de årh. og ikke mindre i den nyere folkeoverlevering en stor rolle hos Sydtyskerne. Den fælles type indeholder kun den rent naturlige (ikke kristnede) lindorm; og sagnet udpeger det sted, hvor den skal bryde frem af jorden. Den adskiller sig kun fra nordisk, ved at det animistiske præg, der allerede hos os var stærkt afdæmpet, her er fuldstændig forsvundet; den er et rent fantasidyr i stil med andre lindorme.

Går vi så langt bort som til den gamle persiske religion,

---

[1] Zs. f. myth. IV (1855) 203; ordret den samme fortælling, kun med lidt fyldigere slutning, findes i Vernaleken, Alpensagen, s. 68—69, der som kilde anfører bladet »Donau«, 1855 nr. 316.

træffer vi en ragnaroksslange af animistisk art. Dahaka ligger indespærret i fjældet Demavend; dens livsytringer er bulder og damp, som står ud af fjældet; den virker jordskælv; og den skal ved verdens ende bryde ud af sit fængsel og begynde at ødelægge verden; men helten Keresaspa vågner af sin dvale og fælder den. Atter den samme i fjældet skjulte lindorm, der stadig mærkes og ved verdens ende skal bryde ud. Forskellen er kun den, at den tillige er et bundet uhyre, lagt i lænker af helten Thraetaona, og sprængende dem i verdens sidste tid; i så henseende er myten rigere end den nordiske folkesagnstype. Også heltens sejr over uhyret er en ny og rigere sagndannelse.

Også Hinduerne kender en lignende slange, dog ikke stedfæstet, men begrebsmæssig forstörret indtil det kolossale. Under hele verden ligger slangen Sesha og bærer den på sine hoveder; når den ryster sig, bliver der jordskælv. Ved verdens ende vil den spy ild, og hele den synlige verden opbrændes.

Jeg skal ikke her søge at udgranske årsag og udspring til, at en sådan fælles type af ragnaroks-slanger findes så mange steder; men jeg vender mig atter til de rent nordiske forhold.

Denne lindorm, der ved verdens ende vælter sig frem af bjærget og ødelægger alt på sin vej, lader sig ikke helt adskille fra Midgårdsormen, der i ragnarok vælter sig ind over land. Forskellen imellem dem beror först og fremmest på, at de står hvert på sit trin i mytedannelse. En lindorm som den, der ligger i Ty, og hvis livsytringer under rædsel anes af den omboende befolkning, lod sig ikke bruge af en friere og mere omskuende mytedigtning; den måtte i stedet sætte sit störste uhyre, den rent abstrakte, verdensomspændende Midgårdsorm, — så meget mere når man kendte den som Thors og gudernes gamle fjende. Således er da ormen flyttet bort fra sin nærhed ved menneskene og det umiddelbare rædselsindtryk, og Thor som gudeverdenens store



kæmpe sætter grænsen for dens ødelæggelser om end med tabet af sit eget liv.

Det kunde ellers ligge nær nok, at fremhæve ligheden mellem Thors ormekamp og heroen Keresaspa, der med sin kølle knuser Dahakas hoved, — da vi kender ormetypen som væsenlig identisk fra Iran og indtil de nordiske egne. Men det er let at se, hvorledes hver formede sit motiv af egne forudsætninger: Perserne med det lystseende og heroiske, der gör menneskene til gudernes hjælpere i sejren over trolde; Nordboerne med deres mörke blik for den uhyre, men anspændende jættekamp. Og intet tvinger os til at antage en sådan færdig myte, der er vandret fra land til land: det er jo kun den naturbundne orm i bjærget, der genfindes allevegne.

Nordboerne kendte jo også selv den tragiske slangekamp (Beovulf-motivet), og selv om de ikke havde kendt et lignende tragisk motiv i den keltiske gudekamp (den »stærke svends« fald), havde de vel endda kunnet omskabe det til Thors og Midgårdsormens sidste dødelige strid. Det er ganske interessant, at vi kan iagttage — så at sige lige for vore öjne — den samme episke sammenknytning. Ovenfor blev fremdraget sagnet fra Brande kirke i Vestjylland om den lindorm, der ligger under kirken og en gang skal bryde frem til egnens ødelæggelse, og om de to tyre der skal stange den ihjel, men kun gå syv og ni skridt, för de styrter. Sagnet er en rent individuel kombination af to motiver, der ellers altid optræder særskilt: spådom om lindormens udbrud, og fortidssagn om ormens og tyrens kamp foran kirken. Selve dette sidste er atter forholdsvis ungt, yngre end de romanske kirkebygninger (ovfor s. 209). Men hvor ungt det end er, viser det de samme episke kræfter i virksomhed som myten om Thors og ormens fælles fald.

IV. Fornyelsen.

14. Slægtsfornyelsen.

Medens formerne for tilintetgörelsen er mange forskellige, sker fornyelsen på mere ensartet måde. I stedet for dem, der tilintetgöres i ragnarok, træder overalt en yngre slægt; dette gælder både for asernes og for den af mennesker beboede verden:

1) »Hvad mennesker lever, når den mægtige Fimbulvinter lider til ende hos menneskene? Liv og Leivthrase skjules i Hoddmimes skov; morgendug har de til mad; fra dem udspringer [nye] slægter« (Vafþr.).

2) »Solen føder en datter, för ulven sluger hende; den mø skal, når guderne dør, ride sin moders veje« (Vafþr.).

3) »Hvilke aser råder for gudernes ejendomme, når Surts lue slukner? Vidar og Våle bygger guders helligdomme, når Surts lue slukner« (Vafþr.). »Sönner af tvende brødre bygger den vide himmel« (*vindheim víðan*, Vsp.; da Høner nævnes lige foran, er de to brødre sikkert Odin og Lodur).

4) »Mode og Magne skal have Mjølner efter Vingnes [Thors] kraftophør« (Vafþr.).

Det er en ret udbredt forestilling hos forskerne, at verdens fornyelse efter ragnarok er det sidste og svagest udfoldede skud af mytedigtningen. Og i en ensidig kildekritisk betragtning kan man finde en vis støtte for denne opfattelse. Kun to digte indeholder skildring af verdens fornyelse (hvortil vel må föjes et tredje mere vagt vidnesbyrd om Balders genkomst). Derimod er der en hel række af kvad, samt forskellige prosatraditioner, der hentyder til ulvens komme, til at jorden synker i hav, eller til andre undergangs-motiver. Den gængse nordiske opfattelse er klart udtrykt i den sætning, at »få ser længer frem, end til Odin skal møde ulven« (den korte Voluspå).

På den anden side vil man hurtig indse, at de to kvads

lærdomme ikke er de famlende og spredte begyndelser til en genfødelseslære, men at en enkelt grundtanke er gennemført i dem alle. »Her læres ikke, hvad vi vilde kalde personlig udødelighed, men det er dog sjælenes udødelighed, idet sjælene tænkes overført stadig på nye mennesker«. Således skriver den forsker (Gustav Storm i Arkiv IX 222), hvis arbejde på dette punkt har været banebrydende; og han påviser, hvorledes denne gudetro hænger nöje sammen med den gamle nordiske — for ikke at sige nordeuropæiske eller almenmenneskelige — forestilling om sjælevandring. »Det er en hedensk (ikke kristelig) forestilling,« således slutter han sin undersøgelse, »der kommer til orde i troen på det godes endelige sejr og stadige fornyelse i den ny verden.«

Disse myter udgör da ikke spredte træk til en genfødelseslære, men en virkelig episk redegörelse for den ny verdens dannelse. Fimbulvinteren svinder bort, ti ligesom den er kommen efter solens tilintetgörelse, må den svinde for varmens magt, da den ny solmø er vokset op til at øve sin moders gerning; renset for kulden og overstrålt af solen ligger jorden rede til at modtage en ny befolkning; denne kommer frem af den skov, hvor den under uvinteren har fundet ly hos Hoddmime: fra det ene menneskepar Liv og Leivthrase udgår slægter, der befolker jorden (*þaðan af aldir alask*). Lige så fuldstændig er gudeverdenens fornyelse efter samme grundkraft. Surts lue, der har hærjet gudernes boliger, slukner af sig selv, da husene er nedbrændte indtil tomten nu kommer de fra ragnarok overlevende unge guder. Vidar og Våle genopfører gudernes hellige boliger (*byggja vé goða*). »Tvende brødres sönner« hersker — ligesom deres fædre havde gjort — over himmellandet (*vindheimr*), og kan da udfolde en tilsvarende virksomhed med verdens ordning, som »de vise magter« eller »Burs sönner« en gang har øvet; Voluspå udmaler, hvor nöje de gör asernes ungdomsgerning om igen.

Jeg må standse et öjeblik ved Voluspås dunkle udtryk »tvende brødres sönner«:

en burir byggja
brœðra tveggja
vindheim víðan;
vituð ér enn eða hvat?

S. Grundtvig (Sæm. Edda [2]191) fremsætter den opfattelse, 1) at der måske skal læses *brœðra Tveggja,* »Odins brodersönner« ɔ: ætlinge af Høner og Lodur (eller af Vile og Ve), 2) og at her i hvert fald må være tale om en ny gudekres, svarende til de unge aser i Vafþr. Denne gætning, som Grundtvig selv forholder sig forsigtig overfor, har alle senere udgivere optaget i teksten; men den tilfredsstiller ikke. Da Høner har været nævnt lige foran i samme strofe, kan ikke hans sön være en af de unge herskere over himmellandet; afløserne, de unge guder, må træde i stedet for de to andre guder af samme trehed, nemlig Odin og Lodur. (Fra Vile og Ve kan vi se bort, for så vidt de ikke er andre end Høner og Lodur under ny form.) Overhovedet kan disse nye herskere over himlen (»den vide vindheim«) ikke være væsner, der aldrig nogensinde nævnes i mytedigtningen; Voluspå synes endogså at forudsætte dem for kendte af sine tilhørere. Men dette herredömme kan efter sammenhængen i Voluspå (ligesom i Vafþr.) ikke tilkomme nogen anden end Vidar; han er gudekongens sön og hævner, men derved er det givet, at han også må spille en fremtrædende rolle som hans særlige arvetager. Derfor beholder jeg den forståelse af teksten, som ganske umiddelbart frembyder sig: *burir brœðra tveggja.* I stedet for den gamle Odins-trehed træffes Høner og (hans) to brødres sönner, blandt hvem Vidar naturligvis er Odinssönnen. Hvem den anden broders sön er, fremgår ikke af Voluspå; måske er det en ren begrebsmæssig konstruktion af digteren, at han lader Lodur have en sön, der kan overtage hans plads i treheden.

Her er altså ingen begyndende mytedannelse, men en færdig mytologi, og hvert af dens motiver er fast indleddet på ragnaroksmyterne. Vidars herredömme på gudetomterne er den naturlige følge af hans hævn for Odin. Den fimbulvinter, hvor alt fryser bort, må en gang have ende og livet spire frem på ny.

At denne fornyelseslære er vokset op som mytisk topskud til den vidtudbredte tro på sjælevandring, det har allerede Gustav Storm udtalt. Men ingen synes hidtil at være bleven opmærksom på, at selve disse religiøse lærdomme

genfindes i andre mytologier. I den keltiske gudeverden bliver den unge gud Lug, der i det store jætteslag hævner gudekongen Nuadu, selv valgt til gudekonge over den tilbageværende del af gudefolket. Perserne har lignende forestillinger som de nordiske om en uhyre vinter, hvor alt fryser bort, undtagen de mennesker, som guden Yima har gemt i en borg eller fold; dem lader han efter vinterens forløb komme til jorden for at befolke den med nye slægter.

Sådanne mytiske forestillinger var nærliggende og naturlige for disse folkeslag. Hos Kelterne var troen på sjælevandring endnu stærkere udviklet end hos Nordboer; man indflettede den dristig i gude- og heltemyter; så det var intet under, at den også bidrog til en lære om gudeverdenens fornyelse[1]. For Perserne er menneskeslægtens redning, om end blot i kim, lige så naturlig, fordi de stadig tænker sig denne menneskehed i kamp for sin tilværelse overfor de onde magter.

Ligheden mellem Nordboernes myter om genfødelse på den ene side og de persiske og keltiske på den anden side lader sig dog ikke forklare ud af den fælles baggrund. Det er selve de enkelte myter, der har handling fælles; de må være vandrede eller efterlignede fra land til land. Nordboerne har på dette punkt ikke föjet noget væsenligt nyt til; deres gudekvad indeholder den fyldige fremstilling af tanker, som også levede hos beslægtede folk i Forasien og i Nordeuropa. Det var ikke Nordens eller vikingetidens særtanker; men hvad Odin og Vavthrudne skiftede ord om, var netop »den gamle visdom.«

15. *Genoprettelsen.*

I de nordiske kvad findes dog også enkelte forestillinger om den fremtidige ordning af gudeverdenen, som ikke så

[1] Jf. Alfred Nutt, The Celtic Doctrine of Rebirth (= Voyage of Bran, II) London 1897.

umiddelbart slutter sig til denne genfødelsestanke. I Vafþr. 38 hedder det om Njord: »I Vanaheim skabte vise magter ham, og de gav ham som gissel til guder; ved verdens slutning (*í aldar røk*) skal han komme tilbage, hjem til de vise Vaner.« Digteren tænker sig öjensynlig, at alt hvad der er kommet i ulave i tidens løb, skal en gang atter komme på den plads, som det havde ved tidens begyndelse.

Vi møder her en tænkning over gudeverdenens forhold; og dette er så meget mere iöjnefaldende, fordi Njords hjemvenden ikke lader sig sætte i umiddelbar forbindelse med ragnarokskampen. Hvis hans hjemfærd skal være sket för ragnarok, har han sveget aserne i farens stund; og hvis den er sket efter ragnarok, hvorledes har han da som den eneste af den gamle gudeslægt overlevet gudernes død? Vi står foran en teologiseren af ganske anden art end den mytefantasi, der skaber de andre mere livfulde fornyelses-optrin i umiddelbar handlingsforbindelse med ragnarok.

Et lignende optrin som Njords hjemvenden er Høners genkomst i den rensede gudeverden, således som Voluspå skildrer den. Han har deltaget med Odin og Lodur i skabelsesgerningen, har siden været forsvunden (måske given i gissel til Vanerne, således som Snorre siger) og optræder nu sammen med de to brodersönner, der råder over himmelen. Også med ham er vi ganske vildrådige i forhold til hans optræden i ragnarokskampen.

Mere folkelig og nærliggende er tanken om Balders genkomst; sagnet om hele naturens gråd for at bede Balder tilbage blandt de levende tilskynder uvilkårlig til at se ham igen i den forklarede verden; og Voluspås digter er i overensstemmelse med sin tids ånd, når han skildrer Balders hjemkomst fra Hel som den store herlighed for den ny verden. »Usåede monne agre vokse, alt ondt svinder, Balder kommer; Hoder og Balder skulle bebygge Odins kampvang.« Higen efter hans genkomst, måske i forbindelse med genfødelsestanken, findes i Eiriksmål: »alle bænke brage,

som om Balder monne komme atter til Odins sale.« Endelig har Vafþr.s digter fremstillet de ord, der af Odin hviskedes hans sön i øre på bålet, som den dybe hemmelighed, der var skjult for selv den klogeste af jætterne; mener han dermed Balders tilbagevenden til gudeverdenen?

Balders hjemkomst er på en måde i episk overensstemmelse med den nordiske myteverden. Han kan jo ikke have deltaget i ragnarok; ti gudernes fjende kunde han ikke blive, og hvis han optrådte som gudernes forkæmper, havde hans dødningenatur været ophævet. Altså er han til rest, ligesom de i kampen sejrende unge guder; og man kan til en vis grad regne ham til det yngre gudekuld, der nu indtager det ældres plads. Men på den anden side mangler han gudehævnernes episke holdning, og kommer med lyrik i stedet. Her står vi da overfor et nyt forsøg på at lade Balders-herligheden smælte sammen med genfødelsen; Voluspådigteren er talsmand for denne ny digtning, og Vfþr. betegner endnu hans fremtid som den löndom, der kun er kendt af de indviede.

Denne genoprettelse af alle ting, således som de var ved verdensalderens udspring, er eddadigternes tilsætning til de gamle fornyelsesmyter. Forestillinger herom dannes, men famlende i forskellig retning og ikke uden indbyrdes modsigelse; få véd jo længer frem, end til Odin skal møde ulven.

Om denne verdensfornyelse er foreløbig eller endelig, derpå kan der ikke svares, uden at vi går til Voluspå — som eneste kilde.

V. Voluspås skildring af ragnarok.

16. Voluspås særpræg.

Efter at have gennemført min hovedundersøgelse skal jeg nu komme til det, der for tidligere forskere har været udgangspunkt og grundlag: Voluspås fremstilling af undergang og genfødelse. Men jeg kommer dertil med en langt

pålideligere kendskab til, hvad der utvivlsomt var sagnstof. Ud fra dette standpunkt må man dele efterretningerne i digtet i tre grupper: 1) de der bekræftes af de andre kilder, 2) de der ellers ikke kendes, og 3) de der endogså modsiges af de andre kilder. Ad denne vej kommer vi da adskillig nærmere til at udfinde, hvad der er det personlige stof i digtet, og hvad der er det nedarvede.

Hertil kommer visse indre kendemærker. Kvadet indeholder dels de fuldt ud fortalte optrin, dels antydninger som kun kan forstås med kendskab til det pågældende mytestof. De sidste må nødvendig tilhøre traditionen. Derimod er den fyldige fortælling des mere nødvendig, jo mindre digteren kan regne på kendskab til myten i den form, hvori han fremstiller den. Endelig vil også selve indholdet røbe sig som myte eller som enkeltmands værk. Myten er episodisk, plastisk, karakterfuld, undertiden barok; dens verdensbetragtning er naiv: i hver handling, der foregår, ser den virksomhed af et levende væsen, dyr eller menneske. Enkeltmands digterværk er udmalende, mængden af enkeltheder er derfor större; der er også en större ævne til at udtrykke forskellige begivenheders samtidighed eller deres tidsfølge efter hinanden; en mere udviklet verdensopfattelse kommer til orde; endogså en mere lutret skönhedsfølelse kan finde udtryk. Men med alle sine fortrin vil enkeltdigteren ikke kunne nå den egenlige myte i henseende til få men skarpe omrids.

Jeg kan tage et eksempel, der viser sammenspillet af disse forskellige momenter; jeg tager det förste afsnit i Voluspå, skabelseshistorien.

Udenfor dette digt har vi sådanne fortællinger som den om jætten Yme, af hvis søndrede legem himmel, jord og hav blev til, — en vildt fantastisk myte, der også spores i littuisk, og som har sin rod, enten i almen »folkepsykologi« eller måske så fjærnt ude som i den assyriske sagnverden[1].

[1] R. M. Meyer, Ymi und die weltschöpfung (Zs. f. deut. alt. XXXVII 1 ff.); Saussaye, Germaansche kosmogonie (Amsterdam vid.

Videre har vi fortællingen om gudestamfaderen, der groede frem af jorden, da koen Audhumbla slikkede stenene[1]. Og vi har endelig de mere filosofiske sagndannelser, hvori Vafþr. udtrykker livets stigende udvikling fra det formløse til det formede: hvorledes urjætten gror frem ved de størknende iskolde dråber, og hvorledes der da voksede frem »under jættens arm en dreng og pige på én gang« (et tvekönnet væsen) og »hans ene fod fik med den anden en sekshovedet sön.« Når man fra disse ophavsmyter med deres håndfaste og groteske optrin vender sig til Voluspås förste del, er det som at komme i en anden verden. Vi ser da en gudeskare, i strålende ungdom og snilde, udføre sit herlig planlagte værk til menneskeslægtens lykke. Deres stærke hænder løfter landene af hav, i hellig rådsforsamling fastsætter de verdenslivets baner, »mægtige og kærlige« vandrer de over jorderiget for personlig at bringe menneskelig ånd og rørelse ind i den endnu halvt slumrende natur, og som i en leg danner de sig boliger og øver herlig idræt. Digteren hentyder ganske vist til de gængse myter: »Jeg mindes de i urtid fødte jætter,« og Ymer, Bláinn, nævnes en eller to gange (måske ved yngre omarbejdelse); men i selve hans fremstilling er alt det groteske forsvundet, og en næsten hellenisk skönhedsverden er trådt i stedet. Ikke således at digteren skabte helt på egen hånd. Rundt omkring i eddakvadene findes antydning af, at de »blide« guddomme har ordnet himmel og Asgård efter deres vise plan; men dette er dog oftere en

---

selsk. forh., 3. række VIII); Zs. d. vereins für volkskunde IV 238—39 (den littuiske myte); jf. Keane's fortale til Bousset, The Antichrist legend (London 1896). Også Mogk, Germ. myth. [2]148, holder Ymemyten for ægte (idet han dog mærkelig nok fastholder sammenhængen med Adam-mikrokosmos-forestillingen).

[1] Myten findes vel kun i islandsk prosatradition (Sn. Edda), men flere personer af Burs slægt nævnes i eddakvadene og den ældste skjaldedigtning. For øvrigt røber den sin ælde både ved sin indre bygning og ved sin overensstemmelse med den oldtyske myte hos

beretning om enkelthedernes indretning, mere end om hele verdens oprindelse. Ejendommelig for Voluspå er den gennemførte tanke om en guddommelig skabermagt. Det beror först og fremmest på en udrensning af alle de forestillinger om verdens tilblivelse, som ikke passede ind deri: både de jætteagtige træk og de, der fremstillede naturen som en art selvudvikling. På den anden side møder vi en udfoldning af selve de guddommelige motiver. Guderådet på de hellige skæbnesæder er en individualisering af den almindelige forestilling om *blið regin* som skabere. Det hele danner en jævnt fremadskridende beskrivelse; digteren nöjes ikke med antydninger, men han maler hver enkelt scene. Kun enkelte personskikkelser (Burs sönner, Ask og Embla) forudsætter han som kendte af tilhørerne.

Modsætningen dertil har man i digtets skildring af samtiden. Alt er antydninger: Lokes løfter, Thors edsbrud, Balders fald, valkyrjeridtet osv. Tilhøreren må selv kunne udføre dem nærmere efter sin kendskab til verdenslivet og de gængse myter. Kun Ygdrasil udmales mere; men her er der også et gængs verdensbillede, som digteren ikke har brug for (asernes ting under verdensasken, således som det med strålende farver skildres i Grimnesmål), og han samler i stedet derfor alle de antydninger, som lader de jættebårne magter (nornerne og Mime) tage skæbnens ledelse i deres hånd. På hele dette område kan digteren af Voluspå ikke have skabt mytestoffet; han har kun gjort sit udvalg indenfor de kendte mytekrese og understreget de træk, der forekommer ham mest betydningsfulde Kun på overgangen mellem urtid og samtid træffes Gulveig-myten, hvoraf en stor del er ligefrem fortalt. Digteren har öjensynlig ment at kunne lære sine tilhørere en del nyt, ikke om Gulveigs person og oprindelse, men om de vidtrækkende følger, som dette syndefald drog efter sig.

Tacitus om Tuisco, en guddom »terra editus«, der blev stamfader til menneskene.

17. Skildringen af ragnarok.

»Østpå sad den gamle, i jærnskoven, og der fostrer hun Fenres afkom; en af dem bliver solens raner i troldeskikkelse«. Det er det förste handlingsmotiv fra ragnarok, der berøres i digtet.

Selve forestillingen om en ulv, der sluger solen, er den gængse nordiske folketro. Også dens fødsel blandt Fenres afkom er kendt udenfor Voluspå (»storuhyret« i Grimnesmål, se s. 190). Men udenfor enhver hjemmel og i strid med alle kilder er denne ulvs plads i jætteverdenen; både Grimnesmål og hele den nordiske folketro lader solulvene stadig forfølge solen på dens vej over himlen. Grunden til digterens brud med den udbredte folketro er öjensynlig, at solulven stærkere skal opfattes som ragnaroksvarsel; derfor sættes den midt ind i den jætteverden, som vokser op til gudernes undergang. Eller man kan måske redde Voluspå fra modsigelsen med de andre kilder ved at tænke sig, at det er i sin barndom, ulven fostres i jærnskoven, og at den senere indtager den plads som solens forfølger, som den nu har til stadighed. I begge tilfælde har digteren behandlet det gængse mytestof med stor personlig frihed.

»Den fylder sig med kroppene af døde mænd,« således fortsætter digtet »den rødfarver gudernes bolig med det røde blod; sort bliver solskin i somrene derefter, alle vinde ondsindede; véd i end mer eller hvad?« Her møder vi væsner, der aldrig ellers sættes i forbindelse med solulven, og som efter deres væsen intet har at göre med den: solulven optræder her som almindelig hærjer af guders og menneskers bosteder, den bliver til ragnaroks-uhyre i sin almindelighed, forener i sig solulvens og Fenres træk, og det er ikke frit for, at dens æden af lig kan være lånt fra dybets orm Nidhugg (Vsp. 39 og 62) eller fra stormørnen Hræsvælg (Vsp. 50). Det er ikke den enkelte myte, digteren her vil give, men kort antydning af hele ragnaroks rædsler. — Kun den sidste

halvstrofe ligger nærmere ved folketroen om solulv. Ved troldens optræden skal »solen formörkes i somrene derefter.« Man synes snarest at tænke sig solen medtaget og svækket i længere tid ved ulvens angreb; og dette vil også stemme med den hos mange folkeslag gængse opfattelse af solformörkelsen, der vel ikke kendes fra nordisk, men f. eks. var meget stærk hos de nærboende Saksere. Videre hedder det, at »alle vinde bliver ondsindede«; i folketroen er det varsel om storm, når solulven lader sig til syne på himlen. Dog også her vil man lægge mærke til digterens ævne til at sætte det ligefremme og synlige naturoptrin i stedet for mytisk handling.

I behandlingen af den ovennævnte strofe er jeg fuldstændig uenig med Müllenhoff (D. alt. V 126—27), der mener, at det »uimodsigelig fremgår af sammenhængen, af den forudgående og den efterfølgende strofe, at her ingenlunde, således som man har troet, kan være tale om verdensundergangens indtræden, eller endogså om solens sidste forsvinden.« Som følge heraf må han som »den eneste udvej« tolke strofen således, at menneskene lader de i slagene faldne krigere ligge ubegravede til føde for solulven (!). Og når det straks i næste linje hedder, at den farver gudernes bolig med det røde blod. må han »udtyde« det om de blodrøde bisole, der i nordisk folketro benævnes solulve. Men når bisolene opfattes som solulve, udelukker det jo, at de opfattes som blodpøle; det er så langt fra, at folketroen støtter Müllenhoffs tolkning, at den tværtimod viser dens urigtighed. Müllenhoffs fejlslutning består deri, at han — her som oftere i Voluspå — ikke har lagt mærke til, at digteren foruden den egenlige handlingstråd oftere giver et fremblik, som viser rækkevidden af det i öjeblikket skildrede forhold. Her har betegnelsen af ulven som »tungls tjúgari« draget en skildring af dens færd i ragnarok med sig; og denne skildring er så meget nødvendigere, fordi solulven helt forbigås i den senere udførligere fremstilling af verdens undergang; ti hele udmalingen samler sig der om gudeslaget, uden at digteren ænser de mindre skuepladser.

For en naturlig betragtning er det selvfølgeligt, at det först er i ragnarok, at soltrolden æder livløse mænd og farver gudesædet med blod. Vanskeligheden er blot at få fat i tidsforholdet mellem de forskellige momenter. De »ondsindede vinde« må tilhøre ragnaroks indledning, den *vindǫld* hvorom der er tale i v. 45. Solens formörkelser (svǫrt verða sólskin) er så nær knyttet til den anden linje, at det må betegne stærke eller hyppige solformörkelser i samme indledningstid;

herpå tyder også ordene »of sumur eftir« (»de følgende somre«): de må tilhøre en tid, hvor verdensløbet endnu så nogenlunde går sin gang. Vanskelighed gör kun ordet »eftir«, idet der ikke kan regnes fra solens tilintetgörelse, men formodenlig regnes fra den tid, da solulven forlader troldeskoven og viser sig på himlen.

Selve den samlede ragnarokfremstilling — efter at digtets manende omkvæd har lydt förste gang — begynder med menneskehedens sidste tid (áðr verǫld steypisk), karakteriseret ved tre ting: de vanskeligere naturvilkår (vindǫld), de ødelæggende krige, og bruddet på de moralske bånd. Disse motiver er ellers ukendte i de gammelnordiske kilder, så at man med god grund har spurgt, om her ikke forelå indflydelse fra evangeliernes skildring af verdens ende. Slet så simpel er sagen dog ikke. I en irsk kilde med hedensk sagnstof optræder spådomme om en ganske lignende fysisk-moralsk tilbagegang (se ovfor s. 216). I nyere europæisk folketro, f. eks. overordenlig rigelig i dansk, findes talrige spådomme om menneskeslægtens fysiske tilbagegang, ofte i barokke former, der næppe går tilbage til kristent forbillede. Heller ikke i den persiske religion er de fremmede, i alt fald i de anden rangs kilder. I Indien er de stærkt fremtrædende, lige fra Mahabharata og til de buddhistiske skrifter. På den anden side findes der intet fast holdepunkt for antagelsen af en sådan tros oprindelighed i Nordeuropa. Den nordiske folketro har ingen berøring med Voluspå, men ser snarere ud til at være et indisk vandre-sagnstof.

Pludselig er nu selve katastrofen i gang. Heimdal støder höjt i Gjallarhornet; Odin søger råd hos »Mims hoved«; asken Ygdrasil skælver og knager; aserne er samlede på tinge; dværgene stönner i stenene, medens Jotunheim fyldes med gnyet fra de fremdragende kæmpeskarer. Alt det er digterudmaling; det tillægger kun hvert af de overnaturlige væsner så meget, som den der var fortrolig med mytologien, uvilkårlig måtte forestille sig. Ind imellem findes et træk, der er utvivlsom myte: »jǫtunn losnar«, det velkendte motiv

at det bundne uhyrer slipper løs, — hvad enten nu digteren vil have det forstået om Loke eller om Fenre.

Og dog er der blandt disse udmalende træk et enkelt, som adskiller sig fra de andre. Det er Heimdals blæsen i Gjallarhornet. Dette motiv er sat på den iöjnefaldende forreste plads, og det fylder det meste af sin strofe — i stærk modsætning til de fleste andre ragnarok-varsler med deres knaphed og flygtighed. Denne fremtrædende plads er så meget mærkeligere, som vi snarere måtte vente lige den modsatte orden: först efter at »jætten« er sluppen løs, og da alle Jotunheims skarer har sat sig i bevægelse, måtte vi vente at »gudernes vogter« kaldte aserne til kamp. Men denne plads giver Heimdal en anden rolle end som »gudernes vogter«, hans hornblæsning indleder hele ragnarok; digteren har givet dette til kende ved det indledende udtryk, at »skæbnen (eller afslutningen) åbenbares ved det klingre Gjallarhorn«[1]. Således står dette som et selvstændigere og betydningsfuldere moment ved ragnaroks indtræden, end noget af de nærmest efterfølgende træk i digtet.

Muligvis har vi et andet mindesmærke, der tillægger Heimdal en lignende selvstændig rolle i ragnarok. På en gravsten fra Man, med nordisk runeskrift, vistnok fra sidste halvdel af det 11te årh., findes der en mandsskikkelse, blæsende i et horn; han opfattes almindelig som en Heimdal, der blæser ved ragnarok (Årb. 1899, 250). Man kan herimod indvende, at mænd, der blæser i horn, også forekommer på skotske gravstene, og at jagtscener i det hele er almindelige på alle disse vesterlandske mindesmærker. Men for skikkelsens mytiske betydning talen dens plads ved siden af den øverste korsarm, samt hornets usædvanlige störrelse (det er længere end manden og strækker sig op over korsets top). Endvidere er dr. Alexander Bugge — ifølge privat med-

---

[1] en mjǫtuðr kyndisk (»das ende bricht an beim tone des alten Giallarhornes«, Müllenhoff 81 og 142).

delelse — overbevist om at have set på stenen, at manden bærer horn og bukkeskæg; dette sidste tyder på et overnaturligt væsen, og i nordisk forestilling har der været en forbindelse mellem Heimdal og vædderen. Det turde da alt i alt være rimeligst, at denne figur forestiller Heimdal, og at han tænkes at blæse i ragnarok; ti vi kender ingen anden bestemt situation, hvor han støder i hornet.

Derimod kan vi ikke slutte, at der eksisterede en myte om Heimdals optræden i ragnarok uafhængig af Voluspå. Ti gravstenen på Man er bleven til på en ret sen tid, da opfattelsen af ragnarok på de vestlige øer beherskedes af Voluspås fremstilling; man vil mindes, hvor stærkt den klinger igen ved denne tid i Arnor jarleskjalds digt.

Under disse omstændigheder, hvor de nordiske kilder giver så sparsomme oplysninger, er det rimeligt at søge nogen klarhed ved at følge motivet gennem andre mytologier. Hverken de persiske eller de keltiske sagn har noget tilsvarende. Derimod spiller det en stor rolle först i den jødiske, så i den kristne og den muhammedanske forestillingskres. I evangelierne hedder det om Kristi genkomst, at han skal udsende sine engle med stærkt lydende basune, for at de skal indsamle hans udvalgte fra verdens fire vinde. Johannes Åbenbaring k. 8—9 nævner syv engle, hvis basunstød, ett efter ett, fremkalder guds syv hjemsøgelser og plager. Endnu stærkere og personligere er skildringen hos Paulus (1. Thess. 4, 16): »Ti Herren selv skal fare ned fra himlen, med overengels røst og med Guds basun«. Dette sidste motiv står fast i hele den senere kirkelige overlevering. Således f. eks. i Bedas Sibylle; i det oldtyske Muspilli: »det himmelske horn gjalder«, dommeren kalder alle til ting, og englene vækker de døde; og lidt vagere i Kynevulfs »Krist«: kongernes konge kommer med sin hird af engle, »lydt himlens lurer over land høres drøne«, og han renser jorden med sin ild. Tillige udgår der fra udtalelsen hos Paulus en endnu stærkere personliggörelse. »Tre gange blæser ærkeengelen Mikael

i basun, og ved det tredje basunstød skal de døde brat stå op« (Petrus-apokalypsen). »Og foran Herrens åsyn blæser ærkeengelen Mikael i basun og vækker de hensovede lige fra Adam og til verdens ende« (Pseudo-Chrysostomus). Det norske Draumekvæde maler, hvorledes Mikael rider foran Krist med den krumme lur under sin arm; han blæser i den, og de arme sjæle skælver som aspeløv for vinden. Også i jødisk tradition er det undertiden Mikael der blæser; men sædvanlig er det Elias. Tre dage för Messias' komme bestiger han det höjeste bjærg i Judæa, og støder i et stort horn, så at det høres over hele verden; og dommen finder sted[1]. Man kan se, hvor stærk driften har været til at skabe en bestemst plastisk skikkelse ud af dommedagens vældige lurblæser.

Der mælder sig uvilkårlig det spörsmål, om Heimdal med Gjallarhornet står i noget forhold til denne kristne mytedannelse. Man kan besvare det med et andet spörsmål: kan Heimdals rolle i ragnarok forklares ud fra hans almindelige stilling som gudernes vogter? Hertil må svares nej. Heimdal har i Voluspå ikke blot den rolle at kalde guderne ud, da fjenderne nærmer sig. Hans blæsen i hornet betegnes udtrykkelig som verdensundergangens höjtidelige begyndelse; forbindelsen med (de dunkle) »Mims sönner« og snart efter med »Mims hoved« giver det end yderligere karakter af skæbneåbenbarelse. Her brister den nordiske tråd, og i stedet for nordisk tankegang træder lighed med dommedags-basunen. Derfor vil det være rimeligt at tro på et kristent forbillede for dette motivs optræden i ragnarok; vi skal senere komme

---

[1] Bousset, The Antichrist Legend (1896) s. 247—49, som også gör opmærksom på den fasthed, hvormed traditionen lader ærkeengelen være basunblæser. Mikael og Gabriel sammen forekommer i den uægte Johannes-apokalypse. Jødiske overleveringer: Bousset 299; Am urquell IV 44. Hos Muhammedanerne er det Israfil, der blæser tre gange: et rædselspust, et dødspust og et opstandelsespust (Sale, The Koran, 2. ed., pref. 59—60).

tilbage til dette spörsmål i sammenhæng med en række af andre tilfælde fra Voluspå[1].

I Voluspå kommer herefter skildringen af de fremdragende jætteskarer, fyldende tre strofer og omfattende en mængde forskellige væsner. Her træffer vi for det förste alle de væsner, der andenstedsfra kendes som deltagere i ragnarokskampen: Naglfars mandskab, Muspels mænd, Loke, ulven og Surt; endvidere Midgårdsormen, hvis deltagelse er given, ved at den senere nævnes som Thors banemand. Större interesse for os har det at vide, hvilke væsner der er særlige for Voluspås skildring. Her udtrykker digteren sig i reglen i ubestemte flertalsformer: fífls megir allir (alle uhyre-afkom), gífr (trolde), halir (helboer?); kun to væsner viser sig mere personlig. Det ene er den ørn, der kommer sammen med Midgårdsormen og »bleg om næbbet slider lig«; i denne skikkelse har man med rette genkendt stormørnen Hræsvelgr (ɔ: ligsluger), der her nævnes for at øge tallet af frygtelige uhyrer; den hører altså til digtets udmaling, ti nogen bestemt gerning i ragnarok har den ikke. Den anden person er jætten Hrymr, et navn, der ellers er fuldstændig ukendt; kun så meget sér vi, at han ikke har nogen væsenlig gerning at udføre i selve ragnarokskampen. Den rigtige opfattelse af hans væsen findes sikkert hos Müllenhoff (V 149); navnet hænger kendelig sammen med hrumr, affældig; hrymja, at være affældig. Fra øst, i spidsen for jætteflokken, kommer Hrymr, »den affældige«, ikke gående men agende frem; det er jættemængden, selv de alleræld ste jætter, der er på færde[2].

[1] En yderligere lighed i enkelte træk kan her nævnes. I Voluspå samles alle aserne på tinge (æsir ro á þingi). efter at Gjallarhorn har lydt. Heri kan muligvis ligge en erindring om Kristus' domsforsamling, efter at basunen har lydt; i Muspilli betegnes denne jo som »ting«.

[2] Jeg kan dog ikke følge Müllenhoff, når han heri ser et bevis på hele jættefolkets affældighed og svaghed (»ihr untergang steht nahe bevor«); ti hele skildringen fremhæver troldeverdenens frygtindgydende magt, og voluspådigteren udtrykker intetsteds den tanke, at jættemagten står for fald.

Müllenhoff har da rigtig indset, at denne Hrymr er skabt alene for den rolles skyld, som han spiller her (ɔ: i jætte-toget, ikke i ragnarok). Med andre ord, han er ingen fast myteskikkelse, men en gennemsigtig abstraktion, skabt af den digter, der udmalte verdens undergang. Men der er intet i vejen for, at denne digter har været selve forfatteren af Voluspå.

På alle disse punkter røber Voluspås digter ikke större mytekendskab, end også vi har. Men endnu er der hans tredeling af jætteskaren: Hrymr kommer »fra øst«, Loke og Múspells lýðir »fra øst« (læs: fra nord) og Surt »fra syd«; grunder den sig ikke enten på en særlig tradition om ragnarok eller på en almindelig kendskab til den mytiske geografi? Næppe. Hrym kan ikke på sine affældige skuldre bære vægten af at skulle være Surts og Lokes ligemand; Surt kendes ellers kun som dybets jætte; Loke mangler ganske forbindelse med de vætter, som han her skal være fører for, og når han sættes til styrmand, ser det unægtelig noget arrangeret ud. Den hele skildring er öjensynlig skabt for at vise jætteverdenens mange skarer og frygtelige uhyrer; den optræder som en udmalende digters brud med den gængse forestilling: én jættehær under Surts ledelse. De andre nordiske kilder så udrykningen til ragnarok fra gudernes standpunkt; digteren af Voluspå så den med ganske modsat perspektiv, og derved fik han frie hænder til at komponere billedet, som han vilde.

I selve ragnaroks-kampen er optrinnene de samme som i overleveringen. Dette gælder — med sandsynlighed — om Thors kamp, og det gælder med fuld sikkerhed om Odins fald og Vidars hævn. Men fremstillingen har sit særpræg: Ligesom tidligere er det drastiske i myterne undgået. Det hedder ikke som ellers, at ulven »sluger« Odin, men mere blødt: »dér mon Friggs husbond falde.« Endnu stærkere mærker man Voluspås ædle og menneskelig skönne gude-skikkelser i den næste strofe: »Da kommer den store sön

af Sejrfader Vidar, at stride mod val-dyret; fluks lader han sværdet stå i jættesönnens hjærte; da er hans fader hævnet.« Det er utroligt, at digteren ikke skulde have kendt de folkelige mytetræk med Vidars tykke sko og ulvens opflængede gab; men de vilde ganske vist være ude af hans stil. Det hele optrin er støbt om i menneskelig form; i lighed med Sigurd Fåvnesbane og andre unge helte støder Valhals kongesön, hidtil uforsøgt i kampen, sit sværd i udyrets hjærte.

Ligesom ved jættehærens fremrykning antyder kvadet stadig kampens mangfoldighed. Da Odin går mod ulven, går den lyse Fröj imod Surt. Idet Thor segner, monne alle »halir« (helboer?) rydde verden. Denne udmaling af, hvad der samtidig foregår på skuepladsens baggrund, er umulig i myten; den er efter sin natur digterens eget værk. De enkelte træk, hvoraf den består, er da heller ikke andre, end hvad der naturlig fremgik af den hele situation (ovfor s. 210 og 202).

Straks efter Thors fald lader Voluspå verdens-tilintetgörelsen indtræde i hele sit kolossale omfang: »Solen sortner, jorden synker i hav, de klare stjærner styrter fra himlen; dampen raser sammen med ilden, den höje lue leger op mod selve himlen.« Denne strofe er det reneste udtryk for Voluspås forkærlighed for naturtildragelsen; den indeholder alene fysik uden den mindste mytologiske farve. I så henseende ser digteren med helt andre öjne end den gængse nordiske mytologi; den lod solen blive ædt af en höjst personlig ulv, og den tænkte sig en personlig Surt, der efter gudeslaget hærjede den himmelske gudeverden. Og mærkelig nok, selve Voluspås digter forudsætter hos sig selv og sine tilhørere en ganske lignende kundskab; han hentyder til, at ulven bliver »tungls tjúgari«, til Surt som den der bringer ilden, og til at den gamle ask, verdenstræet Ygdrasil, skal blive slugt af »Surts frænde« (ilden)? Men til sin skildring af katostrofen bruger han det ikke. Vi står her i usædvanlig rene træk overfor den dobbelthed, vi allerede tidligere har

lært at kende i Voluspå: en kres af myter, der forudsættes kendte af tilhørerne, og en anden tankerække, som digteren fremsætter med sin egen myndighed og med sin fulde kraft til at male i store og gribende træk. Her er modsætningen så skarp, fordi standpunkterne er så vidt forskellige: den gamle naturbesjæling overfor den mere virkelighedstro stoflige opfattelse af verden. Den digteriske magt i Voluspås skildring beror på, at han så fuldkomment har ladet den sidste opfattelse blive rådende. Dette hæver den ud og skiller den af fra alle de øvrige eddakvad; de er på anden måde bundne i myte. Derfor er dette heller ikke vikingetidens nordiske lære; det er Voluspås lære.

Så kommer det sidste afsnit i digtet, genfødelsen, som digteren maler i en glans af skönhed og lykke. Jorden hæver sig forynget af hav, aserne samles på Idasletten og lever deres ungdom om igen, med fordums visdom og gyldne tavl; agrene gror usåede, alt ondt svinder, Balder kommer tilbage og bygger — i fred med sin banemand Hoder — på Odins fordums kampvange; skyldfri folkeskarer lever i evig glæde under Gimles gyldne tag; og da kommer den mægtige fra oven og råder for alt.

Her hvor de andre kilder forstummer, på tærskelen til det nye verdensliv, synes Voluspå-digteren fortrolig med alt; hans ilende stil ombyttes med rolig udmaling; her elsker hans fantasi at dvæle.

I denne fremstilling kan der findes punkter, som utvivlsomt har deres rod i folkelig overlevering. Straks efter Balders komme hedder det, at »sönner af tvende brødre bebygger den vide himmel.« Sætningen står så antydningsmæssig, at den synes at forudsætte en nærmere viden hos tilhørerne. Denne viden er da læren om den unge gudeslægt, som afløser sine fædre; nærmest ligger udtrykkene i Vafþr., at »Vidar og Våle bygger gudernes helligdomme, når Surts lue slukner« (ovfor § 14). Også Balders genkomst antydes i Vafþr. og foresvæver måske flere af de

gamle skjalde. Høners tilbagevenden til guderne har sidestykke i Njords hjemkomst til Vanerne (Vafþr.). Men mærkeligt er det, at efterslægtens udødelighed ikke træder stærkere frem, da den dog er så gennemført i Vafþr. og rodvokset ude i de beslægtede folkeslags myter. Voluspå nævner den slet ikke i forbindelse med de nye menneskeskarer, og i gudeverdenen træder den i baggrund for en ny kres af ideer: Balders genkomst fra de døde, det ondes forsvinding, gudens forsonede samliv med sin tidligere banemand.

Går vi de andre motiver igennem, træffer vi intet, som bevidnes af andre kilder, og næppe heller noget, som af indre grunde er folkemyte. At jorden stiger af hav, grönnende på ny, er ganske vist et naturligt modstykke til den foregående strofe, hvor den synker i havet; men intet hjemler os denne analogidannelse som folkelig. Den passer netop til Voluspå-digterens forkærlighed for naturens eget liv, og den står i skarp modsætning til den folkelige myte, at Burs sönner løfter landene af hav.

Asernes liv på Idasletten med samtaleplads og gyldne tavl er en gentagelse af verdens förste tid, som det også stadig henviser til (»og mindes der Odins gamle runer«, »de gyldne tavl, som de i verdens förste tid havde ejet«); her er intet nyt mytetræk. Også de usåede agre hører med til det gamle guldalders-begreb. Vel finder vi det ikke i Voluspå; men det forekommer i Frodefreden ligesom i den tilsvarende græske myte hos Hesiodos og Ovid. -- Begge disse förste skildringer af jordens og gudelandets fornyelse måtte derfor forekomme nordiske tilhørere som rundne af overleveringens rod, selv om digteren malte det med nye og stærke farver. Også det tredje motiv, de nye gudeskikkelser, slutter sig til det kendte, selv om den forsonede Hoder er nydannelse og opstandelseslæren træder frem som en stor og uomtvistelig kendsgerning. Men fra disse motiver går kvadet over til dem, der står ganske anderledes alene.

Om Gimles guldtække sal har forskerne stredes. Nogle

vil have den henført til hedensk udspring, andre til kristen påvirkning. Den er jo netop i höj grad dobbelttydig. Den der med kristendommen som forudsætning læser om de »skyldfri skarer«, der evig skal nyde glæden (dyggvar dróttir . . . ok um aldrdaga yndis njóta), vil deri se de opstandne og salige i Guds bolig; den, der læser med hedensk forudsætning, vil derimod se de nye slægter, der nedstammer fra Liv og Leivthrase i Hoddmimes holt. Billedet er så vagt og almindeligt, at tyngdepunktet ligger i selve Gimlehallen. Hvad skal de nye menneskeslægter, Livs og Leivthrases efterkommere, med en sådan stor fælleshal? De bör jo ligesom Asks og Emblas börn spredes over jorden og befolke den. Forskerne er enige om, at Gimle skal danne et forklaret modstykke til Valhal; men hvilke forklarede ejnherjer skal da bo i den? Hvis det er de gamle ejnherjer, der lever op på ny, da er vi i det kristne begreb opstandelsen fra de døde. Men vil vi ikke indrömme dette, da må den nye verdens mennesker være underkastede død og forkrænkelighed, hvorom vi ikke ved det mindste (jf. »alt ondt svinder«), og oven i købet kommer digtet til ganske at undvære menneskelige slægter. Svaret på det opstillede spörsmål må da være, at Gimle svæver imellem kristendom og hedenskab. Uden at bryde skarpt med den nedarvede slægtsgenfødelse, og uden rent ud at hævde den personlige opstandelse, nöjes digteren med et synligt billede — de salige i den gyldne hal — der i virkeligheden bunder i den kristne opstandelsestro.

»Da kommer **den mægtige** til kongedommen, vældig, fra oven, han der råder for alt,« — det er endepunktet i völvesynet.

Beviset for denne guddomsskikkelses fremmede oprindelse føres af selve Voluspå-digteren, der lader ham komme »fra oven« ind i de genfødte asers verden. Og det føres yderligere af netop de forskere, der søger at hævde forestillingen som hedensk, idet det ikke har været muligt at sætte »hin mægtige« i forbindelse med nogen kendt form af Nordboernes guds-

begreb. I Voluspå kommer han med stor dramatisk virkning (og strofen om ham er utvivlsomt ægte); men episk set er han ganske overflødig, da den unge gudeslægt selv må kunne ordne den fornyede verden, og allerede har gjort det[1].

18. Voluspås kilder.

Hermed er gennemgangen af Voluspås skildring til ende, og vi kan søge at samle resultaterne til en vurdering af digtets betydning som mytologisk mindesmærke. Först og fremmest ma vi slå fast, at der er et stort personligt element til stede. Folkemytens barokke træk, selv de bedst bevidnede, er satte til side, og en ædlere stil gennemført, der minder om heltedigtningens idealskikkelser, men også til tider udtrykker et mere ophöjet gudsbegreb. Folkemytens plastiske naturbesjæling har givet plads for en mere sanddru opfattelse og en mere farverig udmaling af selve naturfænomenet. Endelig har denne personlige tillæmpning af stoffet fundet sted samtidig med en ydre påvirkning, i det mindste på et enkelt punkt; den mægtige, der kommer til kongedommen, er en kristen tanke. Undersøgelsen har i höj grad stadfæstet den sætning, som jeg fremførte ved dette arbejdes begyndelse, at en enkelt rigt udmalende digtning mere end nogen anden kilde rummer muligheden for en stærkt subjektiv tilrettelægning af stoffet.

Vi tager nu spörsmålet om Voluspås kilder for. Stillet i sin skarpeste form lyder det således: kendte digteren af Voluspå væsenlig andet og mere af nordisk overlevering, end vi nu kender fra de andre eddakvad? Men det samme spörsmål kan også stilles på en anden, mere literaturhistorisk

[1] Endnu yderligere bevis for kristen oprindelse vil det være, hvis den almindelige opfattelse af *regindómr* som »vældig dom« er rigtig; ti en eskatologisk dommer er en fremmed tanke i nordisk mytologi. Men jeg er mere tilböjelig til at tro, at -dómr kun tjæner som afledningsendelse (jf. konungdómr).

måde: vi kender mange spredte oplysninger om ragnarok (Vafþr. osv. osv.) og én sammenhængende fortælling (Voluspå); det er givet, at den nordiske skjald, der digtede Voluspå, også kendte mangfoldige spredte oplysninger i forskellige digte; men kendte han også nogen samlet og fyldig fremstilling? Dette spörsmål forekommer sagtens de fleste af både nulevende og ældre myteforskere som ganske örkesløst, ti de går ud fra, at der har været mangfoldige sådanne fremstillinger til. For folkemindeforskeren stiller sagen sig noget anderledes. Han véd, hvor ofte et bestemt æmne er bundet til en bestemt behandlingsmåde, at former som epos, vise, remse, sagn hver har sine æmner, som ikke let går over i de andre former; og når han ser de mangfoldige behandlinger af ragnarok gennem hentydninger, må han til en begyndelse slå fast, at det hos vikingetidens nordiske skjalde har været den gængse og naturlige form: at mane den fremtidige katastrofe frem glimtvis i enkelte typiske optrin. At disse spredte billeder har været den typiske fremstilling, får vi bekræftet ad to veje. For det förste ved det store antal af dybtgående modsigelser, som findes imellem vore forskellige kilder; sådant var næppe tænkeligt, hvis myten var bevaret gennem samlende fremstillinger. For det andet Voluspås særpræg som mægtigt og personligt digterværk, der gör, at dets behandlingsmåde ikke kan gælde som typisk for nordisk overlevering i det hele. Derimod vil det på forhånd være ret rimeligt, at dets kilder har været de sædvanlige ɔ: de glimtvise fremstillinger af ragnarok. Om det forholder sig således, skal nu prøves på selve stoffet.

Der er allerförst de fyldige udmalinger af forberedelserne til ragnarok, af jættehærens fremtog, af den genfødte verden. De må enten være grundede på epos eller de må være digterens egne episke skabelser; ti af korte glimtvise antydninger lader de sig ikke sammenstykke. Men vi så, at netop hvor Voluspå blev fyldigst, fjærnede den sig mest fra

det andensteds kendte; f. eks. gjorde jætternes fordeling i de tre skarer et meget nylavet indtryk.

Men lad os göre spörsmålet endnu bredere og dybere. Lad os spörge, om digteren af Voluspå overhoved kendte et mytestof, der var væsenlig större, end det som foreligger for vor tids forskere. Jeg forbigår da alt, hvad der uden videre genfindes, og alt hvad der genfindes med mindre afvigelser (f. eks. om Muspelsvendene kommer på Naglfar eller ridende over mörkskoven), og jeg holder mig til de optrin, hvor Voluspå er den eneste kilde, prøver om de af indre grunde kan bestemmes som nordisk folkemyte, eller om de står fremmede i den nordiske gudeverden.

Der er ét optrin, som af indre grunde må være ægte folkeligt: Thors kamp med Midgårdsormen. Herpå tyder fortællingens egen plastik, dens nødvendighed i ragnarok, dens overensstemmelse med Ogmes fald i keltisk mytologi, og dens analogier i nordisk sagnstof (Beovulf og dragen m. m.). Men der kan tvivles om, at Voluspå virkelig er vor eneste kilde: udtrykket i Vafþr. »Vingnis at vígþroti« kan vel hentyde til en bestemt begivenhed, der ganske svarede til optrinnet i Voluspå. Det lader sig ikke heller nægte, at det normanniske söjlehoved kan indeholde en fremstilling af dette optrin.

I øvrigt har Voluspå en hel række af selvstændige motiver og optrin: menneskehedens fordærvelse og naturens oprør, Gjallarhornet der forkynder ragnaroks begyndelse, verdensbranden (i stedet for den blotte »Surts lue« i »gudernes helligdomme«), Gimlehallen for den rensede menneskeslægt, og hin mægtiges komme til kongedommen. Her er ikke tale om nogen blot digterisk udmaling; det er tydelige handlingsmotiver — til dels af stor religiøs rækkevidde — der her stilles frem. Enkeltmand kan ikke have skabt en sådan fylde af nye tanker; de tilhører et folkeliv. Men i den nordiske myteverden finder man ikke støtte for denne række af optrin; de fleste af dem står endogså i bestemt strid eller

modsætning til den. Derimod er alle disse for Voluspå særlige ragnaroksmotiver identiske med rækken af træk fra den kristne dommedag: den sædelige opløsning, dommedagsbasunen, verdensbranden, det ny Jerusalem og Herrens genkomst.

Deraf må sluttes, at Voluspå har to kilder, dels den nordiske overlevering om ragnarok i et noget lignende omfang, som vi har den fra de spredte oplysninger i eddakvad og folketro, dels en række kristne forestillinger. Af de kristne forestillinger har en enkelt fået nordisk klædebon, Gjallarhornet; de fleste står uden religiøs forbindelse (den sædelige opløsning, væsenlig også verdensbranden og væsenlig Gimle); kun den mægtiges komme til kongedommen er væsenlig engudsdyrkelse og for så vidt kristen.

Dog må vi ikke overvurdere det kristne element i digtet. Kvadet er som helhed hedensk; kristne forestillinger indgår kun i ringe antal og i stærkt tilpasset skikkelse; digteren har næppe været sig sin stærkt subjektive (og dog ikke-kristne) behandling af det gamle mytestof bevidst. For ham selv, som for hans samtid, har det sikkert stået som den mest samlende og fuldendte fremstilling af hedenske tanker, og i mange måder med ret. For os, der ser mere historisk på dets tilblivelse, vil det dog være muligt, ikke blot at udpege de enkelte fremmede handlingsmotiver, men også at spore de indflydelser, som har påvirket hans opfattelsesmåde. Hovedskellet imellem ham og de andre mytekvad er jo, at de opfatter hele naturen i menneskers eller dyrs skikkelse: Ymes pande og Ymes krop, solmøen og den forfølgende ulv; Voluspå opfatter naturen stoflig, forskellig fra de udenfor den stående gudemagter, hans usædvanlig rige naturskildringer er ren fysik: solen mörknes, stormen raser, jordkloden brænder i lue og synker dernæst i aske og ned i havet. Men hele denne opfattelse af naturen som stof — som leret i pottemagerens hånd — er jo den, som kristendommen førte med sig. Digteren har ganske vist fulgt den nordiske mytologis

baner, når han alt stærkere løsrev guddommene fra den synlige natur, men midlet er at nærme naturopfattelsen til de kristne skabelsessagn og endnu mere til den kristne dommedag.

På nogle steder synes det næsten, som om selve evangeliernes udtryk er gåede over i Voluspå. »Men straks efter de dages trængsel skal solen formörkes, og månen ikke give skin, og stjærnerne falde fra himlen, og himlenes kræfter rystes« (sól tér sortna ... hverfa af himmi heiðar stjǫrnur); »og de skal se menneskesönnen komme på himlens skyer med megen kraft og herlighed« (þá kemr enn ríki at regindómi ǫflugr ofan, sás ǫllu ræðr). Måske også i »veernes begyndelse«: »Folk skal rejse sig mod folk og rige mod rige«, »og de skal forråde hverandre og hade hverandre«, »broder skal overgive broder til død, og fader sit barn«, »og de skal falde for sværdets ægg« (brœðr munu berjask . . . skeggǫld, skalmǫld . . . mun engi maðr ǫðrum þyrma).

Det oldengelske epos fører på enkelte punkter endnu lidt nærmere til Voluspå; men om fremstillingen som helhed kan det næppe siges. I Kynevulfs »Krist« møder vi, foruden de evangeliske træk, også det at himmelhvælvingen brister. Hans skildring af Kristus, der kommer med ildsluer foran sig og med sejrssværdet i hånden, har man sammenstillet med Surt i Voluspå — dog med tvivlsom ret[1].

Snarere finder man berøringer med spådoms- og åbenbarings-digtene i den gamle irske litteratur, hvor kristne elementer på en mærkelig måde blandes ind i de folkelig-hedenske æmner. Til disse må vi vel regne den spådom om ulykkerne ved »verdens ende«, der lægges stridsgudinden Bodb i munden og knyttes til slaget på Turedsletten (se ovfor s. 216); der findes særlig paralleler til Voluspås »hórdómr mikill«, navnlig ægteskabet mellem nære slægtninge.

Et andet digt indeholder mærkelige ligheder med »den

[1] Fr. Hammerich, De episk-kristelige oldkvad hos de gotiske folk (1873) s. 62—63.

mægtige« der kommer til kongedömmet. Her er jo det mærkelige forhold, at Voluspå ganske afviger fra de egenlige kristne kilder; den hverken lader ham herske nu over verden eller lader ham komme på dommedagen for at bryde det ondes magt, men han kommer i en meget fjærn fremtid for at overtage magten. I den irske saga om »Bran Febalsöns udfærd« findes der et langt kvad, som en overnaturlig kvinde synger for kongesönnen for at lokke ham med til sit hjem, udødelighedslandet. Det er en udmaling, i væsenlig hedensk stil, af dette lands lyksalighed; men til slutning slår kvadet over i spådom: »Storsönnen vil komme efter tiders forløb, han vil fødes i det lave, sön af en kvinde hvis mand ikke kendes, han vil gribe herredömmet over de mange tusender . . . jord og hav er hans, ve den der er under hans vrede! han vil rense skarerne under det rene vand (dåben) og han vil helbrede deres sygdom«[1]. Denne sammenblanding af kristent og hedensk, eller rettere denne indfletning af kristne motiver, særlig kristne spådomme, i det hedenske sagnstof, er karakteristisk for hele den irske heltedigtning, både i disse ældste kilder og ned igennem middelalderen. Fra digternes side har den sikkert været tænkt som et middel til at bringe det kirkelige trosindhold nærmere til deres landsmænds bevidsthed. Men for tilhørere, der ikke havde den kristne troslære, allermest for hedenske Nordboer, der i vesten tilegnede sig kendskab til irsk sprog, måtte kvad af den art som i »Bran Febalsöns udfærd« frembringe forestilling om, at der en gang i en fjærn fremtid vilde komme en hersker, som overtog magten i stedet for de mangfoldige guddomme

[1] The voyage of Bran, ed. K. Meyer (Grimm Library, IV) s. 14. I den anden oldirske udfærdsdigtning (»Condlas udfærd«) udtaler møen fra udødelighedslandet en lignende spådom om sankt Patriks komme til Irland, der skal göre ende på druidernes herredömme: »En retfærdig skal snart komme med mange følgesvende, talrige, vidunderlige; hans retfærd skal ødelægge druidernes trolddom og misgerninger« (Jubainville, Lit. Celtique, V 388).

og overnaturlige væsner. Eller med andre ord: for den ikke-kristne tilhører til de irske kvad måtte Voluspås lære om den mægtige til kongedommen en gang ved tidernes ende opstå ganske af sig selv.

Den viden, vi på denne måde har indvundet, er altså følgende: 1) Voluspås digter har til sine kilder haft nordiske overleveringer, der i art og omfang væsenlig svarede til dem som vi nu kender (de spredte hentydninger). 2) Det er ikke sandsynligt, at han har haft nogen sammenhængende og fyldig fremstilling af ragnarok. 3) De optrin i ragnarok, som kun kendes i Voluspå, svarer alle til kristne motiver i verdens undergang, og de er indkomne i nordisk ved lån fra kristendommen. 4) Mellemleddet ved denne overførelse synes i enkelte tilfælde at have været den folkelig-irske digtning af gude- og helteæventyr.

VI. Slutning.

19. De forskellige alderslag indenfor Nordboernes ragnarok.

Forskerne har stredes, om de nordiske ragnarokforestillinger er af hedensk eller kristelig oprindelse. Min undersøgelse har givet det svar, at de dels er af hedensk, dels af kristen oprindelse. Nærmere bestemt fordeler stoffet sig i tre grupper:

1) hedensk:
   - solen sluges af solulv (alm.)
   - fimbulvinter (jf. persisk)
   - jorden synker i hav (jf. keltisk)
   - Fenresulven (alm., særlig østlig)
   - ormen i dybet (alm., særlig østlig)
   - gudekampen med gudekongens fald og hævn (jf. keltisk)
   - Surts lue (jf. keltisk)
   - den nye gudeslægt (jf. keltisk)
   - den overvintrede menneskeslægt (jf. persisk).

2) af kristen oprindelse, men almindelig kendte i vikingetiden:

Loke kommer løs
Muspels folk (?)
Balders komme (??)

3) af kristen oprindelse, særlige for Voluspå:

menneskehedens fordærvelse (?)
Gjallarhornet indvarsler ragnarok
solen sortner og stjærner styrter
verdensbranden
salighedsboligen
den mægtiges komme.

Målt med motivernes mængde står den »kristne« og den »hedenske« del af ragnarok omtrent lige; men i øvrigt slet ikke. Det var endda den mindste forskel, at de kristne motiver væsenlig er indskrænkede til et enkelt kvad. Endnu stærkere ser man deres nyhed deraf, at intet af dem har kunnet skabe det plastiske optrin, som gör hvert enkelt motiv til et lille ragnarok for sig. Både Loke og Fenre er bundne uhyrer, men Fenre er selve katastrofen; Lokes afgörende rolle mærkes der intet til. Også religiøst er de hedenske ideer mægtigere, mere levende. Gudernes fald er for nordisk bevidsthed ragnaroks centrum. Også gude- og menneskeættens fornyelse er tydelig udtalt i hedensk form; de mere kristne tanker om fordærvelse og rensning har ikke på samme måde gennemsyret mytetraditionen.

Men vore sammenstillinger viser mere end dette. De har tillige vist den selvstændighed og frihed, hvormed de enkelte motiver former sig. Vi har set de to store grupper af naturmotiver og af gudemotiver, har set naturmotivernes afhængighed af nordisk natur og ikke mindre af de enkelte egnes vilkår. Vi så forbindelserne med fremmede forestillinger: en vestlig keltisk gruppe, og en østlig tysk, finsk, tartarisk, persisk. Har den vestlige strömning tilført os de

mest almene træk for undergang, navnlig gudekampen i hele sit omfang, så fører den østlige de umiddelbart stærke indtryk af ødelæggelsen: fimbulvinteren og det løsslupne uhyre. Men derigennem har vi også lært ejendommeligheden i det nordiske ragnarok at kende, hvorledes det ikke blot er en blanding af de forskellige strömninger, men former dem til nye mægtige optrin eller kaster nyt skær over de kendte gamle, prægende det hele med sin viljestyrke og sit tungsind.

Hvad vi dog endnu mangler til forståelse af Nordboernes ragnarok, er det fulde indblik i verdensundergangen hos de andre folkeslag, både dens art indenfor enkelte mytesystemer, og dens betydning og dens enkelte motiver hos menneskeheden i det hele. Jeg håber i en senere afhandling, der slutter sig som fortsættelse til den nærværende, at give bidrag til denne opgaves løsning, og fra denne side at kaste lys over Nordboernes religiøse udviklingstrin.

Indhold.